








LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY





Untersuchungen
zur
neueren
Sprach- und Literaturgeschichte.

Herausgegeben
von
Professor Dr. **Oskar F. Walzel.**

3. Heft.

Prof. Dr. S. Singer.

Schweizer Märchen.

Anfang eines Kommentars zu der veröffentlichten
Schweizer Märchenliteratur.



Bern.
Verlag von A. Francke
(vormals Schmid & Francke).
1903.

Fe

Schweizer Märchen.

Anfang eines Kommentars

zu der veröffentlichten

Schweizer Märchenliteratur.

Von Prof. Dr. S. Singer.

Mit einer Abbildung.



Bern
Verlag von A. Francke
(vormals Schmid & Francke)
1903

Im vergangenen Sommersemester hielt ich wieder einmal öffentliche Vorlesung über Schweizer Sagen und Märchen. Ich suchte meinen Zuhörern die Methoden der Forschung an Beispielen klarzulegen und ordnete diese Beispiele nach den Dichtungsgattungen, deren so verschiedene in unsern Märchensammlungen unter dem gemeinsamen Namen «Märchen» vereinigt zu sein pflegen. Daraus erwuchs mir der Gedanke eines Kommentars der Schweizer Märchen. Als Probe gebe ich zunächst dem verstorbenen fleissigen Sammler zum ehrenden Gedächtnis eine Besprechung der ersten acht Stücke in Sutermeisters Sammlung (Kinder- und Hausmärchen aus der Schweiz. Gesammelt und herausgegeben von Otto Sutermeister. Zweite Auflage. Aarau o. J.), so wie ich sie zum Zwecke des Beispiels in den erwähnten Vorlesungen besprochen hatte. Was ich gebe, wird also in manchem seine ursprüngliche Bestimmung verraten: hoffentlich ist aber auch in die schriftliche Aufzeichnung etwas von der Frische des mündlichen Vortrages übergegangen.

Bern, 12. August 1903.



1. Das Kornkind.

Der Bauer geht durch die Wiesen hin;
Die lachen ihn an so maiengrün.

Er wandelt unter den Bäumen mit Lust;
Es fällt wie Schnee aufs Grün der Blust.

Er sieht ihn fallen und geht fürbass;
Da weinen sich Reben die Äuglein nass.

Den sonnigen Äckern schnell er naht;
Da steht so hoffnungsvolle Saat.

Und wie der Bauer den Segen schaut,
Das Herz ihm warm und voll auftaut.

Da siehe, da liegt unter Ähren lind
Ein kleines hilflos verlassenes Kind.

Das streckt gegen ihn die Ärmelein aus,
Als wollt' es bitten: « O nimm mich nach Haus ».

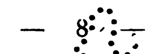
«Ja Kindlein, lieb Kindlein, komm mit, komm mit!
Es verlässt mich Gott in der Not wol nit.

Er hat den Frühling so schön gemacht,
Er wird auf die Ernt' auch sein bedacht! »

Und wie's der Mann will heben schnell,
Bringt er das Kind nicht von der Stell.

Er ruft die Bauern vom Feld umher,
Sie heben es nicht, es ist so schwer.

Da glänzt es auf einmal wie lauter Gold,
Da singt das Engelein lieblich und hold:



« Hast wol vertrauet,
Hast wol gebauet,
Gebaut auf Gott!

Unter der klingenden
Sense Geläute
Fallen der grünenden
Wiesen gefreute
Duftende Zierden
Rings auf das Land.

Dort wo die gilbenden
Äcker so helle
Winken mit wogender,
Wankender Welle,
Regen die Schnitter
Rüstig die Hand.

Unter dem Schatten der
Schützenden Laube
Blicket aus bläulichen
Augen die Traube,
Jubelnde Winzer
Ziehen dahin.

Und wo die Blüte jetzt
Nickt wie im Traume,
Fallen die goldigen
Früchte vom Baume;
Sammelnde Kinder
Hüpfen im Grün.

Hast wol vertrauet,
Hast wol gebauet,
Gebaut auf Gott! »

Und wie es geendet den segnenden Sang,
Zum Himmel leuchtend es auf sich schwang.

Dieses Gedicht in Prosa aufgelöst, figuriert als erstes Stück in Sutermeisters Märchensammlung. Sein Verfasser ist Alfons von Flugi (Volkssagen aus Graubünden. Chur und Leipzig, 1843. S. 122 ff.).

Wohl jedem sagt sein Sprachgefühl, dass er es hier nicht mit einem Märchen, sondern mit einer Sage oder Legende zu tun hat. Daraus soll dem verstorbenen Herausgeber nicht etwa ein Vorwurf gemacht werden: er ist in der Auswahl der volkstümlichen Erzählungen nur dem Beispiel gefolgt, das ihm andere Märchensammler, darunter die Brüder Grimm, gegeben haben. Und auf den Namen, den man einer Sammlung gibt, kommt ja schliesslich nicht so viel an. Aber wir werden allerdings bestrebt sein, die einzelnen poetischen Gattungen genauer auseinander zu halten und werden uns gerade an der Verschiedenheit der Blüten, die die volkstümliche Phantasie treibt, erfreuen. Dabei werden wir freilich die einzelnen Begriffe schärfer abzugrenzen und vielfach anders zu definieren versuchen müssen, als es gewöhnlich geschieht. Denn wenn wir, wie man zu tun pflegt, den Unterschied zwischen Sage und Märchen nur darein setzen, dass in der erstern eine Anknüpfung an eine Persönlichkeit oder ein Lokal vorliegt, in dem letztern nicht, so müssten wir freilich diese Erzählung als ein Märchen bezeichnen. Aber die Unterscheidung entspricht weder unserm Sprachgefühl, noch ist sie vorteilhaft, indem sie an etwas Äusserlichem festhaltend das Wesentliche der Begriffe unberührt lässt. Was uns vielmehr als das Wesentliche erscheinen dürfte, ist der Anspruch auf Wahrheit, den die Sage erhebt, während das Märchen bloss als poetisches Unterhaltungsprodukt geschätzt werden will. Der Anspruch, als wahr zu gelten, und seine Befriedigung sind natürlich subjektiver Natur. Also eine sich als wirkliches

Ereignis gebende Erzählung, die ich nicht für wahr halte, nenne ich eine Sage, während mein Nachbar sie noch als historischen Bericht nehmen mag. Wir können die Sagen wieder in Wundersagen und natürliche Sagen unterscheiden: unsere Sage gehört in die erste Gruppe, die Tellsage etwa in die zweite, insofern sie nichts an sich Unmögliches enthält und keine übernatürlichen Persönlichkeiten darin auftreten. Dieser entspricht die Teilung der Unterhaltungserzählungen in Märchen einerseits, Novellen und Schwänke andererseits. Dass alle Unterhaltungserzählung aus der Sage hervorgegangen ist, hat man wohl früher behauptet, doch ist nie ein Beweis geführt worden, und die bei Naturvölkern zu beobachtenden Tatsachen sprechen direkt dagegen. Natürlich ist eine Verwandlung einer Sage in ein Märchen an sich nicht ausgeschlossen, wird auch in einzelnen Fällen anzunehmen sein, andererseits sind Sagen vielfach durch Aufnahme von Märchenbestandteilen ausgestaltet worden.

Die uns vorliegende Erzählung ist nun freilich keine rechte Volkssage, sondern fliesst aus sehr abgeleiteten Quellen. Sie geht, wie erwähnt, nach Sutermeisters eigener Angabe, auf Flugis Gedicht « Das Kornkind », zurück.

Noch ein anderer deutscher Dichter, August Kopisch, hat den Stoff behandelt in einem Gedicht « Das Wunder im Kornfeld ».

Der Knecht reitet hinten, der Ritter vorn,
Rings um sie woget das blühende Korn . . .
Und wie Herr Attich herniederschaut,
Da liegt im Weg ein lieblich Kind,
5 Von Blumen umwölbt, die sind betaut,
Und mit den Locken spielt der Wind.

Da ruft er dem Knecht: «heb auf das Kind!»
Ab steigt der Knecht und langt geschwind:
«O welch ein Wunder! — Kommt daher!
10 Denn ich allein erheb' es nicht».
Ab steigt der Ritter, es ist zu schwer:
Sie heben es alle beide nicht!

«Komm Schäfer!» — sie erheben's nicht!
«Komm Bauer!» — sie erheben's nicht!
15 Sie riefen jeden, der da war,
Und jeder hilft: — sie heben's nicht!
Sie steh'n umher, die ganze Schar
Ruft: «Welch' ein Wunder, wir heben's nicht!»

Und das holdselige Kind beginnt:
20 «Lasst ruhen mich in Sonn' und Wind;
Ihr werdet haben ein fruchtbar Jahr,
Dass keine Scheuer den Segen fasst,
Die Reben tropfen von Moste klar,
Die Bäume brechen von ihrer Last!

25 «Hoch wächst das Gras vom Morgenthau,
Von Zwillingskälbern hüpft die Au;
Von Milch wird jede Gölte nass,
Hat jeder Arm' genug im Land.
Auf lange füllt sich jedes Fass!»
30 So sang das Kind da und — verschwand.*

* Die älteste Ausgabe in «Allerlei Geister 1848» ist mir leider nicht zugänglich, ich gebe den Text daher nach der Gesamtausgabe: Gesammelte Werke von August Kopisch, geordnet und herausgegeben von Freundeshand, Berlin 1856 I, S. 82 f. Von diesem Text weicht merkwürdig ab der vor die Gesamtausgabe fallende Abdruck im Bündner Monatsblatt 1854, der mir wieder nur aus dem Nachdruck bei Jecklin, Volkstümliches aus Graubünden II, 125, bekannt ist. Ich gebe die wichtigeren Abweichungen: Zeile 3: Und wie der Ritter niederschaut; 5.: Blumen — Locken; 8.: Der Knecht steigt ab; 11.: Ab steigt auch der Ritter; 15.: Jedem; 23.: vom; 27.: Gelte; 28.: 'S hat jeder Arme. —

Beide Dichter gehen zurück auf die Erzählung in den Deutschen Sagen, herausgegeben von den Brüdern Grimm, deren dritte Auflage, besorgt durch Herman Grimm, Berlin 1891, erschien, während die erste Auflage des ersten Bandes bereits 1816 hervortrat. Darin erscheint unsere Erzählung unter dem Titel «Das schwere Kind» als Nr. 14. Als Quelle geben die Herausgeber «Bräuners Kuriositäten» an.

Den vollständigen Titel hat mir die Freundlichkeit unseres Landesbibliothekars Dr. Bernoulli verschafft. Er lautet: Joh. Jac. Bräuner. Physicalisch u. historisch erörterte Curiositäten oder entlarvter teuflischer Aberglauben von Wechselbälgen, Wehrwölffen, Galgen-Männlein, Hexentanz, Festmachung, Nestelknüpfen etc. Frankfurt 1737. 8°.

Eine Abschrift der Stelle verdanke ich der Güte meines Freundes Prof. Jellinek in Wien. Die Geschichte steht als III im XX. Abschnitt «Von Gespenstern».

«III. Geschicht. Gespenst lässt sich als ein Kind am Wege finden. *Anno* 1686 den 8. *Junii*, wurde aus *Basel* folgende Begebenheit geschrieben: Als zu itztbenannter Zeit zwey Edel-Leute in Bünthen, auf dem Wege nach Chur, an einem Busch ein kleines Kind erblickt, welches in Leinen gewickelt dargelegen, habe der eine Edelmann, aus Mitleiden, seinem Diener befohlen abzusteigen, und das Kind aufzuheben, auf dass man es ins nächste Dorff mitnehmen könte. Wie nun der Diener abgestiegen, das Kind angefasset und aufheben wollen, hat er es nicht von der Erden erheben können: worüber beyde Edel-Leute sich höchstens verwundern, und dem andern Diener auch befohlen, er solte gleichfalls absitzen und dem ersten helffen; aber beyde haben mit gesammter Hand nicht so mächtig werden können, nur einmahl von der Stelle zu rucken. Nachdem solche aber lange genug daran

gehoben und gezogen, hat das Kind angefangen zu reden, und gesaget, sie solten es nur liegen lassen, dann sie würden es doch nicht von der Erden wegbringen können. Unterdessen wolle es ihnen nur so viel anzeigen, dass es anjetzo ein köstliches und fruchtbares Jahr geben, aber sehr wenig Leute solches erleben würden; und sobald es solche Worte ausgeredet, sey es verschwunden. Worauf beyde von Adel in höchster Bestürtzung fortgeritten, es zu Chur dem Rath angezeiget, und alles nebst ihren Dienern eydlich *depon*iret; dahero man der Gewissheit solcher Begebniss genugsam versichert ist. Was solches nun für ein Gespenst gewesen, will ich nicht zu entscheiden mich unterstehen.»

Wir sehen also deutlich, dass sowohl für den Erzähler (Bräuner) als auch für seine Gewährsmänner hier eine historisch beglaubigte und protokollarisch festgelegte Tatsache vorlag. Wenn die Brüder Grimm die Geschichte aber in ihre «Deutschen Sagen» aufnahmen, so geschah es nur, weil sie eben die objektive Wahrheit dieser sich als historisch gebenden Mitteilung anzweifelten, insofern diese Tatsachen ihrer durch Erfahrung gewordenen Weltanschauung widersprachen. Sie meinten aber wohl nicht, dass Bräuner die Sache einfach erfunden, oder dass die Edelleute und ihre Diener gelogen hätten. Die subjektive Wahrheit, d. h. dass die genannten Zeugen all dies gesehen, gefühlt, gehört zu haben glaubten, zweifelten sie wohl nicht an. Also der erste Edelmann sieht ein Kind, das in Wirklichkeit nicht existiert, d. h. er hat eine Gesichtshalluzination. Er ruft nun seine Begleiter, macht ihnen Mitteilung von dem Wahrgenommenen, und merkwürdigerweise sehen sie alle miteinander dasselbe, was er auch gesehen hat. Wir pflegen das heute Suggestion zu nennen, in diesem Falle handelt

es sich um durch Suggestion hervorgerufene Gesichtshalluzinationen. Die Diener steigen vom Pferde, rühren das Kind an, suchen es aufzuheben: ihre Gesichtshalluzinationen setzen sich in solche des Tastsinns mit anschliessenden Muskelempfindungen um. Nun hören sie aber auch alle vier eine Stimme: also Gehörshalluzination. Somit lässt sich alles auf diese Art gut erklären. Aber dass sie alle die Stimme auch dasselbe, vielleicht nicht dem Wortlaut, aber doch dem Sinn nach dasselbe, sprechen hören, das ist auf diese Weise nicht mehr erklärlich. Das ist der Fehler des vorzüglichen Buches von O. Stoll « Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie », Leipzig 1894, dass es diese Begriffe auch zur Erklärung der Entstehung derartiger Phänomene für genügend hält, während sie doch nur die Festsetzung und Verbreitung derselben begreiflich machen können. Damit aber die Knechte und Edelleute alle vier zugleich das Kind dasselbe reden hören können, dazu muss die Vorstellung von etwas ähnlichem schon vorher existiert und in ihren Köpfen feste Wurzel geschlagen haben. Der Inhalt dieser Vorstellung muss etwa gewesen sein: « In Kornfeldern *pflegt* man ein Kind zu sehen, das so schwer ist, dass man es mit aller Kraft nicht aufheben kann; dessen Erscheinen *pflegt* einerseits reiche Ernte, anderseits ein allgemeines Sterben vorzudeuten. » Diese Vorstellung muss bereits in den Köpfen festsitzen, ehe die erste Halluzination zustande kommen, ehe die andern sich der Suggestion so bereitwillig unterziehen, ehe sie alle die übereinstimmende Gehörsillusion gewinnen konnten. Hier können wir nicht mehr von Sage, auch nicht von Mythus sprechen, denn beide verlangen eine Erzählung eines einmal geschehenen einzelnen Faktums, sondern nur von einer im Volke umlaufenden mythologischen resp. religiösen Anschau-

ung. Sie ist jedenfalls älter als das Christentum in diesen Landen und bildete ehemals einen integrierenden Bestandteil der alten heidnischen Religion. Diese Vorstellung bestand also im 17. Jahrhundert in Graubünden, ist aber noch im 19. Jahrhundert durch Rochholz (Schweizersagen aus dem Aargau I, 273 f.) bezeugt. « Sommers findet man in blühenden Kleefeldern manchmal ein feinlockiges, engelschönes Kind auf schneeweissen Windeln bloss daliegen. Will man's aufnehmen, so wird's immer schwerer, und gerade während man sich darum ängstigt, es ja nicht aus der Hand fallen zu lassen, ist es auch plötzlich verschwunden. Man glaubt, es künde den Tod dessen voraus, der ein solches Kind erblickt, oder man deutet es auch auf einen besonders fruchtbaren Jahrgang. » Aus dem « sowohl — als auch » des ältern Berichts ist hier also ein « entweder — oder » geworden. Auch eine Sage hat sich dort angeschlossen von einem Jungen, namens Hauswirth, der auf dem Seckenerberge beim Dorfe Eiken ein weinendes Kind findet. « Er wollte es aufnehmen, hatte aber eine ganz unbeschreibliche Mühe, es nur umfassen zu können. Zuletzt war es gar verschwunden und er stand allein am Graben. Er wurde von der Zeit an daheim immer stiller und starb jung. » Hier ist also von der Vordeutung des Erntesegens nicht die Rede. Andererseits ist wieder in Flugis und Kopischs Nacherzählung aus Gründen der poetischen Wirkung die Vordeutung des Sterbens weggelassen. Ebenso bei Kohlrusch Schweizer Sagenbuch 22, der aus dem Aargau berichtet, dass die Erscheinung eines Knaben und eines Mädchens im Korn, die das Volk die *Kornengel* nenne, ein gutes Jahr vorhersage. In Thüringen aber warnt man die kornblumenpflückenden Kinder vor dem *Kornengel*. So wird daselbst auch die letzte Garbe genannt, indem, wie vielfach ander-



mert nach Säuglingsart. Die Grossmutter wickelt einen Sack als Windel um den Bankert, und jubelnd führt man das Kind, das draussen nicht frieren dürfe, in die Scheune. Noch andere Belege aus Deutschland bringt Mannhardt a. a. O., solche aus England Frazer, The golden bough I. 344. Mannhardt zieht dann noch zum Vergleiche die griechischen Mythen von Demeter heran, die auf 3 mal gepflügtem Ackerfelde den Jasion umarmte und den Plutos (den Reichtum, d. h. den Erntesegen) gebar, und den von Erichthonios, der ungeboren aus dem fruchttragenden Ackerfelde emporsteigt, in verschlossener Kiste von 3 Jungfrauen gehütet und ernährt wird; als aber eines der Mädchen die Kiste öffnet und ihn erblickt, wird sie wahnsinnig, wie die Berührer des stillen Kindes von Erfurt. Hingegen möchte ich die angelsächsische Sage von König Sceaf, der als Kind auf einem Schaub (*sceaf*) Stroh schlafend an die englische Küste angetrieben wird, nicht beiziehn; denn das Schaub Stroh scheint mir erst nachträglich dem Namen zu Liebe hinzu erfunden, in der ältesten Überlieferung, dem Beowulf, ist davon nicht die Rede.

Die Art, in der der Korndämon verderblich wirkt, ist eine doppelte: er bringt erstens Wahnsinn, wie Erichthonios und das stille Kind, und das stellt ihn zu den Mittagsgeistern, dem Dämon meridianus, der den unvorsichtigen Schnitter mit dem Sonnenstich straft. Aber er bringt auch Epidemien, wie speziell unsere Churer Tradition andeutet, und da haben wir vor allem eine wirklich durch das Getreide verbreitete ins Auge zu fassen: die Kriebelkrankheit. Sie wird durch einen giftigen Pilz erzeugt, der sich am Getreide festsetzt, das «Mutterkorn». Der Name ist gedeutet worden, als sei er deswegen gegeben, weil das Gift, das Ergotin, auch als Heilmittel gegen Mutterbeschwerden





scheinen, zeigt uns die typische Vermischung der Naturgeister untereinander. Eigentlich ist der Wald der Rayon des *Holzmueterli*, der *Waldmueter*, des *Waldwybli* und *Mieschfraueli*. Ein Zermatter heiratete einst ein Zwergfräulein. Vor der Hochzeit aber machte sie sich aus, er dürfe sie niemals *Holzmueterli* nennen. Das war offenbar ihr rechter Name, bei dem sie aber nicht genannt sein wollte. Als er es doch einmal im Zorn tat, verschwand sie (Walliser Sagen I, 64, Schw. Id. a. a. O.). Ebenso verschwindet in Morcles im Waadtlande die Fee, die den Jean Gouillat geheiratet hat, als er ihr die verbotenen Worte *Faye raye retalaye* im Zorne zuruft (Cérésole, Legendes Vaudoises 87 f.) Das ist eine auch sonst vorkommende Variante der über die ganze Welt verbreiteten Melusinen-Sage (vgl. Laistner, Das Rätsel d. Sphinx I, 187, J. Kohler, der Ursprung der Melusinen-Sage 25). Andererseits gemahnt diese Sage an die Märchen von dem lästigen Zwerg, den man nur dann loswerden kann, wenn man ihm seinen Namen sagt. Polivka hat im 10. Bande der Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde diesen Märchen eine eingehende Untersuchung gewidmet. Der Eingang, dass der Zwerg Rechte auf das Mädchen, das eine faule Spinnerin ist, erwirbt, indem er ihr beim Spinnen hilft, ist im st. gallischen Märchen (Kuoni, Sagen des Kantons St. Gallen, 48) vergessen. Aber das Motiv geht doch hervor aus dem Lied, das das Männchen singt: «Ei, Rädeli, spinn, Ei, Häspeli, winn! Ei Gott sei's gedankt, dass my Schätzli nit weiss, Dass i Hans Öfeli-Chächeli heiss.» Das Mädchen belauscht das Lied und kann nun den Namen sagen, worauf das Männchen mit dem Ausruf: «Das hat dir der Teufel gesagt,» verschwindet. Ein graubündisches Holzmueterli wurde von einem Holzhauer gefangen, dem sie beim Holzhauen helfen wollte; er bat sie,

ihm einen gespaltenen Block mit den Händen auseinanderzuhalten und zog dann den Keil heraus, so dass sie eingeklemmt war. Auf ihr jämmerliches Geschrei eilten ihre Verwandten, die *Fänggen* herbei; dem Bauer gelang es nur mit Mühe, sich zu retten (Jecklin, Volkstümliches aus Graubünden II, 127). Dieser Geschichte fehlt die Pointe, diejenigen parallelen Erzählungen, in denen sie erhalten ist, zeigen uns aber, dass wir es mit einer Variante der weitverbreiteten Polyphemgeschichte zu tun haben, der Geschichte von dem Dämon, der von einem Menschen verwundet wird, der sich vorher einen irreführenden Namen beigelegt hat (*Niemand* in der Odyssee), so dass die zu Hilfe eilenden Dämonen durch die Angabe dieses Namens von der Verfolgung abgelenkt werden. So sieht im benachbarten Vorarlberg eine Fänggin einem Bauern beim Holzspalten zu. Dieser hat sich aber vorher, als sie ihn nach seinem Namen fragte, klüglich den Namen *Selb* beigelegt. Als sie sich nun in einem gespaltenen Stamm einklemmt, der Bauer den Keil herauszieht und davon läuft, kommen auf ihr Geschrei freilich die andern Fänken heran. Als sie aber auf ihre Frage, wer ihr das getan habe, erwidert *selb tô,* rufen sie *selb tô, selb hô* und überlassen sie ihrem Schicksal (Vonbun, Beiträge z. d. Mythologie gesammelt in Churrhätien S. 68). In Graubünden half einstmals eine *Diale*, wie dort die Feen heissen, einem Bauer beim Heuaufladen. Sie fragte ihn nach seinem Namen, da er aber ihre Ziegenfüsse bemerkt hatte, hielt er sie für den Teufel, wollte ihr seinen rechten Namen nicht sagen und nannte sich *eug suess* (ich selbst). Dann stiess er ihr seine Heugabel durch den Leib und fuhr davon. Die auf ihr Geschrei herankommenden Dialen fragten, wer ihr das getan habe, und sie antwortet *eug suess*, worauf sie sie mit den Worten *chi suess*

fä, suess gauda verlassen (a. a. O. 67 f.). Anderwärts ist die Sage entstellt: ohne Veranlassung ruft in andern Vorarlberger Sagen das hinzukommende Fänkenmännlein oder Weiblein dem eingeklemmten Gatten ein *selb tô, selb hô* zu (a. a. O. 58). Oder es hat statt des Bauern die eingeklemmte Fänggin selbst sich *selbtan* genannt (Jecklin a. a. O. III, 68). Oder das Unglück passiert durch eigene Schuld des Fänken und seine Antwort *selb than* entspricht der Wahrheit, ebenso wie die Verhöhnung durch die Andern *selb than, selb han* (G. Luck, rätische Alpensagen S. 16). Wohl ist es Schuld der Hirtin auf der Niva-Alp, wenn sie der Fee heisse Milch vorsetzen, aber verbrannt hat sie sich doch schliesslich selbst und so antwortet sie auf die Frage, wer ihr was getan habe *Mima* (moi-même), worauf ihr die Antwort gebührt, « so trage es auch selbst ». (Anzeiger f. schweiz. Altertumskunde 1893 S. 178). Im Bernischen verfolgt ein Erdmännchen ein Mädchen, wird von deren Liebhaber durchgeprügelt und ohne weitern Anlass mit den Worten *selb tan, selb han* verhöhnt (Kohlrusch, Schweiz. Sagenbuch S. 26). Im Aargau tröstet ein Erdmännchen, das einem Bauer beim Heuaufladen hilft und sich dabei verletzt, sich selbst mit dem Sprüchlein *selbe tô, selbe g'hâ* (Rochholz Schweizersagen aus d. Aargau I 267). Darum geht im Fricktal die Redensart *selber tô, selber g'hâ, seit der Erdwyblimâ* (Schw. Id. IV, 283). Im Wallis betrügen umgekehrt die Zwerge einen bei ihrem Fest als Gast anwesenden Menschen, indem sie ihn auf eine verdeckte Hechel niedersetzen heissen « Setz di nummen nid so tscheb, Bis der d'Hechja am Hindru chlebt », und ihn dann verhöhnen mit den Worten: « Selb tâ, selb hâ, Blas der selber der Schaden ab » (Walliser Sagen II, 163). Alle diese sind entstellte Abkömmlinge des Polyphemmärchens, das

in der Odyssee seine klassische Gestaltung erfahren hat, aber wohl schon früher als Märchen kursierte, wie es noch heute in der ganzen Welt kursiert, wie W. Grimm «die Sage von Polyphem» Berlin 1857 und Chr. Nyrop, Sagnet om Odysseus og Polyphem, Kopenhagen 1881 Nordisk tidskrift for filologi 1881 s. 216 ff. nachgewiesen haben. Nachträge dazu bei R. Köhler kleinere Schriften, herausg. v. J. Bolte I, 117. 183. 230. 363. 366.

Eine dritte Gestalt, die mit der Kornmutter verwandt ist, ist das *Bergfraueli, Bergwybli, Alpmueterli.* Es ist in St. Gallen, Graubünden und Vorarlberg bei den Walsern zu Hause. Auf der Alpe Laguz hat sie einmal ein Jäger in einer Alphütte belauscht. Es war ein altes, buckliges Weiblein, am Herde kochend, umtanzt von dienenden Kobolden in Tiergestalt. Eines der Tierchen rief sie an «Hans-Chasperle chotz mer Schmalz,» worauf dasselbe das Gewünschte in Menge von sich gab (Vonbun. S. 30 f. Schweiz. Id. IV, 591). In Flums ist das Alpmueterli ein Geist, der öfters bei Bauern einkehrt, oder ihnen allerhand Streiche spielt; sein Erscheinen deutet schlechtes Wetter voraus (Kuoni a. a. O. 167). In Mels ist sie mit dem Gespenst einer wegen Tierquälerei verfluchten Jungfrau zusammengeworfen (a. a. O. 140), wie im bernischen Ringgenberg etwa auch das Holzmueterli zum kinderschreckenden Gespenst geworden ist (Schw. Id. IV, 593).

Neben der Kornmutter und dem Kornkind stehen auch in der Schweiz männliche Korndämonen. So im Züricher Bauernland der *Chorn-Hanseli,* in Uster der *Hard-Joggeli,* mit denen man die Kinder vom Betreten der Getreideäcker abschreckt (Schw. Id. II, 1472. III, 27). In letzterer Gegend schreckt man sie aber auch mit dem *Hööggeli-Maa.* Dies zeigt uns wieder die erwähnte

Vermischung der Naturgeister. Denn dieser *Haakenmann,* der hier über das Getreide zu regieren und es zu besehützen scheint, hat in Biel das Heu unter sich, indem er als ein langer Mann mit einem Haken die auf dem Heuboden spielenden Kinder herunterzieht und raubt. Seiner eigentlichsten und verbreitetsten Funktion nach aber ist er ein Wassergeist «Chinder göm-mer nid zum Weier, 'S nimmt-i sust de Häggemä; Tüf im Wasser hockt er stille, Hät en wyte Mantel ä» (Schw. Id. IV, 259), in solcher Art das männliche Gegenstück des *Bachtelemueterli,* das die an Bachesrand spielenden Kinder ins Wasser zieht (a. a. O. 595). In Bülach sitzt der *Bölimaa* im Getreidefeld und lauert den Kindern auf (a. a. O. 271). Auf seine Eigenschaft als Schützer der Feldfrucht deutet es auch hin, wenn man im Solothurnischen demjenigen, der Heu oder Stroh gestohlen hat, eine riesige Puppe, die *Bölimaa* genannt wird, mit einer Bürde Stroh vorne und einem Büschel Heu hinten, aufs Dach pflanzt (a. a. O. 272). Dass sich die Volkspädagogik dieser schreckhaften Naturdämonen als zweifelhafter Erziehungsmittel bediente, kann weiter nicht wunder nehmen, und so ist der *Bölimaa* in der übrigen Schweiz zum allgemeinen Schreckgespenst für Kinder geworden ohne nähere Charakterisierung. Es legt dies die Vermutung nahe, dass auch andere solche Schreckbilder, wie der *schwarze Mann* etc. auf ältere Naturdämonen zurückgehen, soweit nicht wirkliche Gespenster, d. h. Seelen Verstorbener zu Grunde liegen. Dasjenige, das wohl am meisten alle Bezüge auf Naturgeister abgelegt hat, ist der *Chindlifrässer,* dessen Statue in Bern mehr als andere von sich reden gemacht hat. Dass er nichts mit dem Kindermord durch Juden zu tun hat, wie etwa auch angenommen worden ist, geht am deutlichsten hervor aus einem Augsburger Holzschnitt



Der Kinderfresser.

(Verkleinerte Nachbildung aus: „Bösch, Kinderleben in der deutschen Vergangenheit“.)

des 17. bis 18. Jahrhunderts, den Hans Bösch, Kinderleben in der deutschen Vergangenheit S. 87 mitteilt, der ganz den Typus unseres Berner Kinderfressers trägt, und das wir mit freundlicher Bewilligung des Verlegers hier reproduzieren: ein bärtiger Mann in einem weiten Mantel, aus dessen Taschen Kinderköpfe herausschauen, ebenso wie aus einem grossen Sack, den er umgehängt hat. Ein Kind führt er mit der Hand zum Mund, um es zu verspeisen, zwei andere fliehen vor ihm. Der Text, der das Bild erläutert, lässt über seine Bedeutung keinen Zweifel zu. Er mag als ein abschreckender Beleg für die Pädagogik der guten alten Zeit hier mitgeteilt werden.*

Still, still und werdet fromm, ihr gar zu böse Kinder,
Springet und brüllt nit so, als wie die dumme Rinder,
Lasst euch was wehren doch, seyd nicht so ungehalten,
Folgt euren Elteren, Lehrmeister und den Alten,
5 Wo nit, so komm ich gar geschwind zu euch gelauffen,
Und friss euch alle auf: Seht an den grossen Hauffen,
So ich schon bey mir hab, die Säcke seyn gefüllet,
Mein Korb ist starzend voll, ein Theil trag ich verhüllet
In meinen Hosen, und ein Theil in meinen Taschen,
10 Diese all hab ich geraubt, zum Fressen und zum Naschen.
Wird mir die Zahl zu viel, dass ichs nicht kann auffressen,
So henck ich theils in Rauch, theils pflege ich zu pressen,
So lang bis alles Blut aus Adern ist geflossen,
Das sauf ich Maass weiss aus mit meinen Hausgenossen,
15 Dem Wau Wau und der Bercht, vil pfleg ich klein zu hacken
Zu Knöpflein oder Würst, theils aber lass ich backen,
Als wie ein Birenknopf, zum Theil thu ich verstecken
Ins stinkend Mägdeloch, Mistgrub und bey den Hecken,
Bis mich zum Fressen mahnt mein hungriger Magen,
20 Alsdann verschlingt sie auch des Kindersfressers Kragen,

---

* Der Text ist jedenfalls nicht für diesen Holzschnitt gemacht, sondern geht auf eine ältere Vorlage zurück. Das sieht man vor allem aus einigen Verstümmelungen: so muss Zeile 26 wohl «genug» aus metrischen Gründen getilgt werden; Zeile 28 f. muss lauten: «Ich frage nichts darnach, ihr mögt zu Hülfe beten (für rufen). Die (für Der) Regel, Ursel, Lies, Ann, Berbel und Margrethen.

So mache ich's auch euch, wann ihr wollt bös verbleiben,
Faul seyn und nichts thun, denn nur Muthwillen treiben;
Ich steck euch in mein Sack, und beiss ab Füss und Aerme,
Händ, Ohren, Nass und Kopf, zernage das Gedärme,
25 Herz, Leber, Lung und Bauch. Wolt ihr mir gleich entfliehen,
So hab ich Strick genug, womit ich kann euch zu mir ziehen,
Ich frage nichts darnach, ihr mögt zu Hülfe rufen
Der Regel, Ursul, Lies, Ann, Berbel und Margrethen,
Ich nehm euch dannoch mit, frag nichts nach eurem Klagen,
30 Wann ihrs gleich zehenmal wollt eurer Mutter sagen,
Drum seyd gehorsam, still, gesellt euch zu den Frommen,
Dass ihr nicht dörft in Bauch des Kindleinfressers kommen.

Nach Howald, der Kindleinfresser auf dem Kornhausplatz (Album des litterarischen Vereins in Bern. 1858. S. 134 ff.) hatte dieser Kindleinfresser « im ältern Bern bereits einen Vorfahren, der jedoch, seitdem der Nachfolger erschienen ist, durchaus spurlos verschwand. Sie unterschieden sich nur dadurch, dass der ältere an einem Menschenschinken nagte, der jüngere hingegen ein ganzes Kindlein, dem er eben den Kopf abbeissen will, zu verspeisen im Begriffe ist. » « Es ist sonderbar, dass schon der ältere Kindleinfresserbrunnen an der Schinkengasse in der nähe eines Dominikaner-Ordenshauses gestanden hatte, nämlich unfern vom Inselfrauen Kloster, und dem jüngern Kindleinfresser sein Wohnort nahe bei den Dominikanermönchen angewiesen worden ist. » Sollte er als Symbol der strengen Klosterzucht in beiden Fällen dienen?

Ein echter Wachstumsdämon ist wieder der *Strohmann*, den man in Aargau und Zürich bei anhaltender Dürre, mit einem leeren Wasserkübel in der Hand im Dorf oder im Feld aufpflanzte (Schweiz. Id. IV, 280). Die dürstende Vegetation wird in seiner Gestalt dem Himmel sichtbarlich vor Augen gestellt. Es ist dies nicht der gewöhnliche Regenzauber, bei dem eine den Vegetationsdämon darstellende Puppe mit Wasser

übergossen wird, um den Himmel zur Nachahmung zu veranlassen (sog. sympathetische Magie), aber vielleicht aus einem solchen entstanden. Diese Vorstellung vom Regenzauber liegt einer am Zürich-See, besonders in Uster vorkommenden Sitte zu Grunde, dem sog. *i d'Halme nä:* Die Schnitter umfangen den herankommenden oder vorübergehenden Bauer, den Eigentümer des Feldes mit einem Büschel Halme. Ebenso wird der vorübergehende Fremde unversehens mit einer Schlinge von Halmen aufgehalten, oder man bindet ihm einen Halm an den Rockknopf und hält ihn so lange fest, bis er sich mit einem Trinkgeld loskauft (Mannhardt Mythol. Forsch. S. 33. Schweiz. Id. II 1200). Anderwärts im Kanton Zürich wird von dem jüngsten « Hochzyter » im Dorf, wenn er sich bei der Ernte sehen lässt *öppis i d'Halme* verlangt, und im Aargau betteln die Schnitter den Vorübergehenden mit der Redensart *öppis i d'Hälm* an (Schw. Id. a. a. O.). Das geht auf dieselbe Sitte zurück. Aus den Hanffeldern ist sie in die Spinnstuben verpflanzt worden. An der Arbeitswerkstätte vorübergehende Mannspersonen werden im Kanton Zürich *i d'Agle* oder *i d'Aglete g'nô* d. h. sie werden angehalten und ihnen ein Bündel Hanf um den Hals geschlungen, bis sie sich durch ein standesgemässes Trinkgeld loskaufen (Schw. Id. I, 128). Diesen Brauch in ganz Europa und schon im Altertum in Phrygien nachgewiesen zu haben ist ein Verdienst Mannhardts. Die ursprünglichste Form ist wohl die, dass der plötzlich beim Getreidefeld auftauchende Fremde für den Vegetationsdämon genommen, festgehalten, dem Bilde desselben, wie er in der Phantasie der Schnitter lebte, durch umgewickeltes Stroh ähnlicher gemacht, endlich zum Zwecke der Herbeiführung fruchtbringenden Regens ins Wasser

geworfen wurde*. Das Lösegeld ist erst eine spätere Milderung der Sitte.

Ausser dem Getreidebau hat vor allem der Weinbau seine herrschenden und schützenden Geister. Im Züricher Wehntal lauert der *Trubehans,* in einem Erdhaufen verborgen, packt die Kinder, die seinen Weinberg bestehlen wollen, steckt sie in einen Korb und sperrt sie während der Dauer der Weinlese im Kirchenspeicher oder überhaupt im Dorfgefängnis ein. « Grusam isch sy Gertel gschliffe, E mer's denkt, so haut er dry, Hät er i dur d'Ore pfiffe — Chinde lönd die Trübli sy! Nu die Grosse lat er mache, Hilft no selber öppedie; Ghört er d'Reblüt scherze, lache, Juchzt der Hansli weiss nüd wie ». (Schw. Id. II, 1474). Ebenso schneidet der *Hänselima* in Schaffhausen und Thurgau den Kindern die Hände ab, die nach Trauben greifen wollen (ib. IV, 260). Anderwärts heisst er *Rebhansel, Trubemändli* oder *Trübelmändli* (ib. II, 1473. IV, 282). Mit jener bereits erwähnten Vermischung der Naturgeister sitzt aber in Aargau und Zürich auch das *Bergmändli* im Weinberg und schreckt die Kinder (ib. IV, 273). Denn der Weinberg ist ja doch kein Berg und das Bergmändli ist im allgemeinen viel mehr das männliche Pendant zu dem besprochen *Alpmueterli.* Dem *Holzmueterli* entspricht *Waldma* und *Wildma, wilde Ma,* nur meist grösser, riesenartiger gedacht, wie auch das *wilde Wyb,* und *Fänken* und *Fänkinnen,* während der *Holzma* nur in Schwyz im Kinderspiel in der allgemeinen Funktion des *schwarzen*

* Das Bedenken E. H. Meyers (Anzeiger f. deutsches Altertum 11, 152). « Wer kann es natürlich finden, dass diesem Dämon, dem man doch die Feldfrüchte verdankte, so übel mitgespielt ..... wurde? » hebt sich leicht, wenn man sich den obigen Betrachtungen anschliesst. Der Dämon ist allerdings ein wohltätiger, insofern er die Feldfrüchte hervorbringt, aber er ist auch ein feindseliger, indem er sich für dieselben wehrt und die sie schneidenden Menschen bedroht.

Mannes erscheint (Schw. Id. IV, 260). Hingegen ist das *Aichlemanndli* im Thurgau seinem ursprünglichen Charakter treu geblieben: mit ihm schreckt man die Kinder vor dem Betreten des Waldes (ib. IV, 245).

Neben diese menschlichen Gestalten der Naturdämonen treten in der Schweiz wie auch ausserhalb derselben eine Reihe tiergestaltiger. Manchmal aber mag man zweifeln, ob man es dabei mit eigentlichen Vegetationsdämonen oder mit Winddämonen zu tun hat. Denn wenn das Wogen des Saatfeldes als ein Bewegen des im Felde liegenden Tieres gedacht wird, so kann man dabei ebensowohl an den Wind gedacht haben, als dessen Ruhestätte man etwa das unbewegte Kornfeld ansah, der nun das Getreide aufspringend bewegte, als auch an das personifizierte Kornfeld selbst, das « sich » bewegte. Aber deswegen mit Mannhardt anzunehmen, dass die Winddämonen aus den Vegetationsdämonen hervorgegangen seien oder mit E. H. Meyer das Umgekehrte vorauszusetzen, dazu sehe ich keinen Grund. Die auch in der Schweiz verbreitete Sage vom « wilden Jäger » zeigt uns diesen die *Moosweiblein* jagend d. i. den Wind die Baumkronen zausend. Hier sind beide getrennt. Die Moosweiblein berühren sich in der Funktion vom Wind verfolgt zu werden mit den Wolkenfrauen. Aber die letztern mit Meyer für die ältern mythologischen Gestalten zu halten, dazu finde ich keine Veranlassung. Beide Figuren sind wohl gleich alt und haben sich gegenseitig beeinflusst. Hingegen sind allerdings die Waldgeister, die Geister der wilden Vegetation, älter als die der kultivierten, des Ackerbaus. Mag man diesen noch so hoch hinaufrücken — und es wird ja immer wahrscheinlicher, dass bereits die alten Indogermanen einen ganz ordentlichen Ackerbau gekannt haben — immer liegt vorher doch eine Zeit, wo es noch keinen

Ackerbau gab. Aber wenn er auch einer plötzlichen Erfindung zu verdanken ist, so ist es doch selbstverständlich, dass derjenige, der den Samen von einer Frucht zum erstenmal säete, die Vorstellung von den Dämonen, unter deren Hut die wildwachsende stand, die er bisher genossen hatte, jetzt auf die selbstgezogene übertrug. So sahen wir denn oben die verschiedenen Gattungen der Vegetationsdämonen anstandslos ineinander übergehen. Winddämonen und Vegetationsdämonen konnten wohl einerseits voneinander getrennt bleiben, wie in der Sage vom wilden Jäger und den Moosweiblein, als auch ineinander übergehen, wenn für beide die gleiche Vorstellung (etwa eines laufenden Tieres) vorlag wie bei den Korngeistern. Die beiden auf eine höhere Einheit zurückzuführen, hat wohl etwas Verlockendes, dürfte aber meiner Ansicht nach nicht geraten sein.

Wenn der Wind zur Erntezeit durchs Korn fährt, sagt man im Kanton Zürich, « der *Wolf* läuft durchs Saatfeld » (Mannhardt, Roggenwolf und Roggenhund S. 8). « Gönd nit is Chorn, de Wolf chönt choo », sagt man in Neftenbach, « de Wolf frisst di », im thurgauischen Hefenhofen den Kindern (a. a. O. 12). « De Wolf hocket uf der Sänse », sagt man im zürcherischen Bassersdorfen, wie in Weinfelden im Thurgau, am ersten Ort, wenn die Hitze das Getreide so ausgetrocknet hat, dass man fast nicht mehr mähen kann, am andern, wenn bei der Ernte Sense oder Sichel hinter der Schnittfläche schmutzig wird, was Regen vorbedeuten soll. Anderwärts im Thurgau wird Regen prophezeit, wenn sich Sense oder Sichel beim Mähen rot färbt, und dann sagt man, « der *Leu* sitzet uf » (a. a. O. 39). In Flaach im Kanton Zürich spielen die Kinder ein Spiel, in dem das eine sich versteckt, die andern singen, in langem Zuge einherschreitend, « Wir gehen in das

grüne Korn, Wer will uns das verwehren? Wenn nur der böse Wolf nicht kommt, Sonst müssen wir uns wehren.» Plötzlich erscheint der Wolf und sucht eins der Kinder zu fangen; die andern bemühen sich, ihm die Beute abzujagen, indem sie ihn bald mit dargebotenem Brot besänftigen, bald mit Schlägen forttreiben (a. a. S. 40). In Bern ist der Schauplatz aus dem Kornfeld in den Wald verlegt: die Kinder singen: «Wir gehen in den grünen Wald Und finden keine Beeren» oder «Und suchen rote Beeren». In Aarberg: «Mer wei i Wald ga Beere sueche Es isch ke Wolf im Wald: We-n-i ne gseh, so flieh-n-i bald», und in Interlaken: «Wir wollen mal spazieren gehn Wohl in den grünen Wald, Den alten bösen Bären sehn Wohl in dem grünen Wald» (Züricher, Kinderlied und Kinderspiel im Kanton Bern Nr. 1006—1008). Ohne Verschen wird das Lied im Aargau gespielt (Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel II, Nr. 25). Über die verwandten deutschen, vlämischen, englischen und französischen Spiele habe ich in der Zschr. des Vereins für Volkskunde 1903, S. 52 ff. gehandelt. Ich habe daselbst nach Vorgang von Mannhardt darauf hingewiesen, dass mehrfach in Norddeutschland der Wolf des Kinderspiels direkt als *Roggenwolf* bezeichnet wird. Wenn aber in den südlichen Niederlanden er an Stelle dessen *Weerwolf* heisst (Cock en Teirlinck Kinderspeel en Kinderlust in Zuid-Nederland I, 211 ff.), so zeigt das wieder die dem Volk eigentümliche Vermischung verwandter Vorstellungen: denn der Werwolf hat hier nichts zu tun, er ist Seelentier und gehört eigentlich einem andern Vorstellungskreise an. Aber vielfach treten, wie ich im genannten Aufsatze gezeigt habe, Gespenster an Stelle der Dämonen des Kinderspiels. Welches das Ursprüngliche ist, wird sich kaum entscheiden lassen.

Im allgemeinen aber mit Mannhardt die Seelentiere, zu denen die sogen. *Dorftiere* gehören, aus den Vegetationsdämonen abzuleiten, oder umgekehrt mit Meyer und Laistner den Dämonenglauben als erst aus dem Seelenglauben entwickelt anzusehen, dazu sehe ich keinen genügenden Grund. Meyers drei Etappen der religiösen Vorstellungen des Menschen als Seelen-, Dämonen-, Götterglauben gründet sich auf die Hypothese der gleichmässigen Entwicklung der Menschheit vom Jäger- zum Hirten- zum Ackerbauvolk, denen die drei religiösen Entwicklungsstadien entsprechen sollen. Aber es ist schon mehrfach dem gegenüber festgestellt worden, dass durchaus nicht jedes Volk diese drei Stadien durchmachen muss, und speziell für die Indogermanen möchte ich die direkte Entwicklung vom Jägervolk zum Ackerbauvolk annehmen, ohne eine dazwischenliegende Viehzüchterepoche.

Die letzte Garbe wird in der Schweiz *Fuchs* genannt; wir haben gesehen, dass in ihr der von den Schnittern gejagte Vegetationsdämon seinen letzten Aufenthalt zu nehmen scheint; deswegen scheint in ihr eine schützende und segnende Kraft verborgen: etwas davon in die Krippe gelegt, fördert das Gedeihen des Viehs, das besonders milchreich wird, wenn es am Weihnachtsabend während des Einläutens mit den Ähren der letzten Garbe gefüttert wird. Diese wird oder wurde auch gemeinsam mit der ersten unter dem Vordach der Scheune befestigt, den Vögeln zur Speise (Schw. Id. I, 657). Anderwärts heisst die letzte Garbe *Rätschevogel* (a. a. O. I, 696), was wieder die Vermischung verschiedener Herrschaftsgebiete zeigt. Denn der *Rätschvogel* (Wachtelkönig, Rallus crex oder Crex pratensis) lebt gar nicht im Kornfelde, sondern auf den Wiesen, dürfte also ursprünglich ein Gras- und Heudämon gewesen sein. Im Aargau nennt man

Rätschevogel auch den Abfall vom Hanf beim Brechen, was wohl durch das Verbum *rätschen*, Hanfbrechen, mit veranlasst ist. Im Aargau wird dieser verbrannt, in Schwyz und Zug hingegen wieder gebrochen und gereinigt und heisst dann *Hündli* (Id. II, 1429), was wieder einen Vegetationsdämon in diesen letzten Resten wirksam zeigt. Sonst erscheint der Hund seltener in der Schweiz als anderwärts in dieser Funktion: nur die im Aargau und Basel nachgewiesene Redensart « brüele, hüle wie-ne *Trübelhund* » (vgl. das thurgauische « brumme wie-n-e Achlema ») wie auch der Name *Rebhund* für den Teufel, lässt auf eine solche Stellung desselben in den Weinbergen schliessen (Schw. Id. II, 1434. Mannhardt Mythol. Forsch. 107). Anderwärts wieder heisst die letzte Garbe *Güggel*, im zürcherischen Rafzerfeld aber wird so der Abfall beim Strohflechten genannt (Id. II, 193). In verschiedenen Gegenden der Kantone Thurgau und Zürich hiess die letzte Garbe, besonders wenn sie kleiner als die übrigen ausfiel, *Hase*. Im Thurgau wurde deshalb jede kleine Garbe, auch wenn sie nicht gerade die letzte war, so genannt. Im zürcherischen Ottenbach wurde dagegen die letzte Garbe möglichst gross gemacht und ihr, so gut es ging, die Gestalt eines Hasen verliehen, mit Bändern geschmückt und zu oberst auf dem heimkehrenden Erntewagen in aufrechter Stellung aufgepflanzt; fiel sie kleiner aus, so hiess sie *Wiege* (Schw. Id. II, 1668). Anderwärts im Thurgau wird die letzte Garbe *Chue* genannt (Mannhardt Myth. Forsch. 59), in Zürich *Haber-*, *Chorn-* oder *Weizemichel*, wobei *Michel* eine Entstellung von *Muchel* = Stier ist, wie die sofort zu erwähnenden Namen des Schnitters oder Dreschers der letzten Garbe zeigen.

Denn von dieser wird die Vorstellung auf den Schnitter oder Drescher derselben übertragen. Er

wird im Thurgau *Kornstier*, im Züricher Oberland *Pflegelesel*, sonst meist *Muchel* (d. i. Stier) genannt, je nach der Getreideart *Gersten-, Haber-, Chorn-, Weize-, Roggemuchel*, war er der letzte beim Schneiden, *Schnittermuchel*, als letzter beim Dreschen *Tröschermuchel*, als letzter beim Binden *Garbe-* oder *Wellemuchel*, als letzter bei der Weinlese *Trubemuchel*. Das zuletzt geschnittene Stück des Getreidefeldes heisst *Fulacher* oder *Muchelacher*, der letzte Schnitter selbst erhält diesen Namen und muss im Kanton Zürich die andern traktieren. Der *Schnittermuchel, Tröschermuchel* oder *Pflegelesel* muss selbst den Vegetationsdämon darstellen, er wird in Stroh gewickelt und an einen Baum gebunden, oder er muss wenigstens die betreffende Strohpuppe verfertigen (Mannhardt Myth. Forsch. 60, Schweiz. Id. I, 67. 521. IV, 61. 64).

In diesen weiten Kreis uralter religiöser Vorstellungen gehört unser erstes Sutermeister'sches « Märchen » vom Kornkind hinein. Wir werden es also am ehesten als einen « Mythus » bezeichnen dürfen, wenn man auch mit diesem Ausdruck gewöhnlich nur die Göttersage, die Sage von den Gestalten der sogenannten « höhern Mythologie » bezeichnet, nicht die Dämonensage, die Erzählung von den der « niedern Mythologie » angehörigen Geistergestalten.

2. Goldig Betheli und Harzebabi.

Nach Lütolf S. 82 aus der Gegend von Willisau.

Betheli von ihrer bösen Stiefmutter gezwungen, muss in ein Mauseloch kriechen, um den fallen gelassenen Spinnwirtel zu suchen. Auf diesem Wege gelangt sie zu einem Schloss, vor dessen Tor sie einige Hündchen begrüssen mit dem Gebell « Wau, wau, s'goldig Betheli chunnt! » Es wird ihr nun die

Wahl gestellt, mit den Kindern oder mit den Hunden zu essen, sie wählt in ihrer Demut das letztere. Ebenso wählt sie von einem goldenen und einem hölzernen Gewand das hölzerne. Sie isst aber mit den Kindern, bekommt das goldene Gewand und einen goldenen Wirtel und allerhand schönes, worauf sie durch das Mausloch zurückkehrt. Nun will das Babi, die eigene immer vorgezogene Tochter der bösen Mutter auch hinunter. Aber die Hündchen begrüssen sie « Wau, wau, s' Harzebabi chunnt ». Sie wählt immer das vornehmere, muss aber deswegen mit den Hunden essen, bekommt das hölzerne Gewand, das ausserdem mit Pech angestrichen wird, und einen hölzernen Wirtel. Seitdem wird die eine nur das « goldig Betheli », die andere « Harzebabi » genannt.

Ausführlich hat diese Märchengruppe studiert Cosquin, Contes populaires de la Lorraine Nr. 46 (vgl. auch Nr. 65), wozu einige Nachträge bei Cox, Cinderella Anm. 12. 43. Köhler-Bolte I. S. 57. 60. 188. Lenz, die neuesten englischen Märchensammlungen und ihre Quellen S. 29 f. 65. Gewöhnlich sind es zwei Stiefschwestern, um die es sich handelt, hie und da auch Schwester und Bruder. Die Einleitung ist meist, dass der Spinnrocken oder auch der Wasserkrug oder endlich das Mädchen selbst in einen Brunnen fällt. Das Mauseloch ist dem Schweizer Märchen eigentümlich. Auch fehlt hier die belohnende Fee oder Hexe oder h. Jungfrau, an deren Stelle in russischen und orientalischen Varianten ein Riese oder Zauberer getreten ist, und wird nur ungenügend durch die Kinder ersetzt. Ihr Reich wird unterirdisch gedacht, der Eingang dazu geht durch einen Brunnen oder einen Fluss. Eine rationalisierende Änderung ist es, wenn etwa im neapolitanischen und französischen Märchen die Fee am Brunnen von dem hilfreichen Mädchen

gespeist und getränkt wird, von der bösen Stiefschwester abgewiesen. Lag etwa ein ähnliches Märchen schon der alttestamentlichen Sage zugrunde, der zufolge Rebekka zum Lohne für die Freundlichkeit, mit der sie den alten Elieser und dessen Kameele am Brunnen tränkt, einen reichen Bräutigam bekommt? Freilich fehlt hier das unfreundliche Gegenstück. Dass die Hündchen hier gleich zu Anfang das Mädchen als « goldig Betheli » resp. als « Harzebabi » bezeichnen, ist unmotiviert, da damit ja der Geschichte vorausgegriffen wird; besser ist es, wenn in deutschen und russischen Märchen der Hahn erst zum Schluss die Bezeichnung hervorkräht. Die Belohnung des guten Mädchens ist hier nur der Lohn ihrer Bescheidenheit. Die Strafe, mit den Hunden zu essen, ist sonst Strafe für Notzucht oder Ehebruch oder Verletzung der Klosterregel vgl. Martin zu Parzival 524, 18. H. v. Neustadt 20348 und einschlägige Märchen. Mehrfach trägt die Bescheidenheit ihren Lohn in sich; in einer Gruppe hierhergehöriger Erzählungen wählt das Mädchen unter verschiedenen ihr zur Wahl gestellten Behältern den scheinbar wertlosesten, der aber, wie sich später herausstellt, den wertvollsten Inhalt hat. Dadurch nähert sich dann die Erzählung der bekannten Novelle von den 3 Kästchen, die in Shakespeares Kaufmann ihre klassische Gestalt erhalten hat. Auch muss in den meisten andern Fassungen wie z. B. in Grimms « Frau Holle » das Mädchen der Fee noch vorher allerhand Dienste tun, die sie gut, die Stiefschwester aber schlecht verrichtet. Vielfach hilft sie dann aus Menschenfreundlichkeit auch allerhand Tieren oder Gegenständen auf dem Wege. Diese erweisen sich dann dankbar, indem sie ihr entweder bei der Wahl behilflich sind oder sie der Verfolgung der nachsetzenden Hexe entziehn. Dadurch wird ein Zug aus einem

fremden Märchen hineingetragen, in dem die Hexe nicht freiwillig eine Belohnung gibt, sondern das entweichende Menschenkind ihren Schlaf oder ihre Abwesenheit benutzt, um ihr irgend etwas wegzunehmen. Nur hier wird das hölzerne Kleid später mit Harz angestrichen, meist regnet es Gold oder Pech von einem Thor herunter, das deutlich in christianisierender Tendenz als Himmels- und Höllentor gemeint ist. Der Zug von den beiden Toren schliesst eine Gruppe unserer Märchen enger zusammen. Vielfach besteht auch die Belohnung darin, dass aus dem Munde der guten Mädchen nur mehr Blumen oder Perlen beim Reden, Lachen etc. fallen sollen, aus dem der bösen aber Kröten und Schlangen. Durch den ersten Zug nähert sich das Märchen der Geschichte vom rosenlachenden Mann, über die ich Zeitschr. f. d. Alt. 44, 332 gehandelt habe; vgl. auch Cox, Cinderella Anm. 51.

3. Die Geisterküche.

Aargau nach Rochholz.

Ein Vater hat einen Sohn, der so wild ist, dass er, ihn zu demütigen, ihn einst in der Nacht in die Kirche schickt, die Uhr aufzuziehn; vorher aber hat er einen Strohmann dort versteckt. Er fürchtet sich jedoch nicht, sondern bringt den Strohmann lachend heim. Er wird nun ein Schneider und zieht in die Fremde. Dort kommt er mit Dieben zusammen, die in einem einsamen Hause wohnen, darin eine schatzhütende weisse Frau umgeht. Er besorgt nun die Küche. Um Mitternacht ruft eine Stimme den Schlot herunter « Flieh oder ich falle ». Er ruft « nur zugefallen », worauf ein Menschenschenkel herunter fällt und so nach der Reihe alle Teile eines Menschenleibes, die sich schliesslich zu einem grossen Mann zusammen-

setzen. Dann kommt dessen Frau, d. i. die weisse Frau, und sie essen zusammen, was der Schneider gekocht hat. Sie sagt ihm jetzt, wie sie erlöst werden kann. Er muss von der Schatzkiste im Keller einen draufsitzenden Hahn und Hund wegjagen, dann ein Schurzfell über den Schatz breiten. Die erlösten Gespenster verschwinden und der Schneider teilt den Schatz mit den Dieben.

Zusammenfassend haben über dieses Märchen gehandelt Cosquin zu Nr. 67, A. Rittershaus zu Nr. 106 ihrer Neuisländischen Volksmärchen, vgl. noch Lenz a. a. O. S. 59. 74, Köhler-Bolte I, 68. 110. 258. Ich will hier nur auf einen Zug eingehen, auf den von dem Geist, der durch das Kamin herunter fällt. Dieser findet sich nämlich noch in einem andern sonst unverwandten Schweizer Märchen.

Bundi, Engadiner Märchen S. 18 ff. Die 3 Hunde:

Ein Vater hinterlässt sein Vermögen seinen beiden ältesten Söhnen, dem jüngsten aber nur 3 Hunde «Eisenbrecher» «Lumpenreisser» und «Lumpenzerrer». In der Nähe von Florenz kehrt er in einem Hause ein, in dem ein siebenköpfiger schatzhütender Drache haust. Um Mitternacht öffnet sich die Falltür beim Ofen und eine Stimme ruft dreimal «Ich werfe» und jedesmal antwortet Gian «Wirf du nur». Der Drache lässt sich nun ins Zimmer fallen, wird aber mit Hilfe der 3 Hunde bewältigt und der Schatz gehoben. Gian heiratet eine mitleidige Wirtstochter, die er auf der Reise kennen gelernt hat.

Eine Zusammenstellung aller hierhergehörigen Märchen findet man bei Köhler-Bolte I, 303 ff. Wie hier erbt der Bursche die Hunde in Zingerle's tirolischen Märchen, sonst gewinnt er sie meist durch Tausch. Unser Märchen gehört zu der Gruppe der Märchen, in denen die Hunde besondere Namen führen,

und zu denen, die mit der Erlegung des Drachen endigen. In den andern hierhergehörigen Märchen ist die Geschichte von der « falschen Schwester » angeschlossen. Mit dieser ist er ausgezogen, hat mit Hilfe seiner Hunde eine Menge Räuber überwunden und nur einen am Leben gelassen. Dieser aber gewinnt die Liebe der Schwester und beide suchen den Jüngling zu verderben. Mit Hilfe der Hunde vereitelt er aber ihre Anschläge. Dann kommt der Kampf mit dem Drachen, von dem der Held eine Prinzessin befreit. Daran schliesst sich meist die Episode, wie sich ein anderer für den Drachentöter ausgibt, aber durch die ausgeschnittenen Drachenzungen überwiesen wird. Das stammt wieder aus einem andern Märchen, das bereits im klassischen Altertum verbreitet war und in der Tristansage des französischen und deutschen Mittelalters seine vollendetste Gestalt erhalten hat. Nach der Verheiratung mit der Prinzessin kommt die falsche Schwester wieder an den Hof, aber ihre erneuten Anschläge werden wieder durch die Hunde vereitelt. Der Drache ist in unserm Engadiner Märchen als Mensch gedacht (er hat einen Bart etc.), was auf einen wohl durch Venedig vermittelten engern Zusammenhang mit den Märchen der Balkanhalbinsel (griechischen, südslawischen, rumänischen) hinweist.

4. D'Brösmeli uf em Tisch.

Der Hahn verführt die Hühner in die Stube zu gehn und dort auf dem Tisch die Brosamen zusammenzupicken. Die heimkehrende Frau jagt sie mit dem Stecken hinaus. Die Hühner sagen zum Hahn « Gse gse gse gse gse gse gsehst aber? », dieser antwortet « Ha ha han i's nit gwüsst. »

Diese Aargauer Erzählung gehört zu den aetiolo-

gischen Märchen. Aus einem einmaligen Ereigniss soll eine dauernde Erscheinung im Leben der Tiere erklärt werden. In's Vogelsprachliche übersetzt lautet die Rede der Hühner *kekekekekeke-ah*, die des Hahns *kakaka-i-i-üh*. Beide Laute glaube ich schon gehört zu haben, obwohl sie sich nicht ganz mit Wintelers Angaben (Naturlaute und Sprache S. 18) decken. Doch dürfte sich das erste seinem Nr. 3 « Unangenehme Überraschung: scharfes *(kih) kagagag* », das zweite seinem Nr. 5 « Beruhigungslaut: leises *(grü) gagagah* am nächsten stellen.

Eine Züricher Variante teilt Sutermeister in der Anmerkung mit:

Der Hahn verführt die Hühner mit der Rede « Chumm chumm, mer wend in Siberg ufe; chumm chumm, mer wend in Siberg ufe », daselbst Trauben zu picken. Die Hühner weigern sich zunächst « Nei nei, de Fux nimmt is, de Fux nimmt is », folgen aber schliesslich doch. Der Fuchs beisst dem Hahn den Kopf ab und die fliehenden Hühner sagen « Han i's nit gisiggisagt, han i's nit gisiggisagt, de Fux nimmt is? »

Hier entspricht die letzte Rede der Hühner deutlicher Wintelers Nr. 3, während in der Rede des Hahns nur das *chumm chumm* dem bekannten Lockruf zum Futter (Winteler's Nr. 2) *guckuck* oder *guckerucker* entspricht, die erste Rede der Hühner aber kaum auf gleiche Weise gemeint ist, obwohl das *nei nei* immerhin auf das *kakakaka-nei* gehen könnte, das ihnen Fischart (Wackernagel Voces variæ animantium S. 134) nachsagt.

Noch andere prinzipiell gleiche Erzählungen stellt Sutermeisters Anmerkung zusammen. Vorerst eine vom Sperling:

Eine Frau nascht und beschuldigt den Spatzen es getan zu haben. Es werden ihm die Flügel gestutzt, er ruft aber immer *Dieb Dieb*.

Die Deutung des Spatzenrufes als *Dieb Dieb* ist alt, schon zu Anfang des 17. Jh's im Eselkönig (Wackernagel Voces variæ animantium S. 12, Gœdeke Grundr. zur Gesch. d. deutschen Dichtung II², 586) ist von « des Spatzen *Diebs-* und *Zwilchs*geschrey » die Rede. Er scheint also in Anhaltischen, woher der Eselkönig wenigstens dem Druckorte Ballenstadt nach stammt*, ausser *Dieb* noch *Zwilch* zu schreien, in Mecklenburg *schilk* (Wossidlo, Meklenburgische Volksüberlieferungen II, Nr. 967) was zu seinem Rufverbum *schilken* (Winteler a. a. O. S. 14) zum besten stimmt. In dem süddeutschen Gedicht aus der Mitte des 17. Jh's « der geistliche Vogelsang » Strophe 28 ruft der Spatz « alle Dieb zusammen », was wohl auf den Ruf *Dieb* schliessen lässt (Wackernagel S. 128). Während er in der Aargauer Geschichte durch den Ruf *Dieb* einen andern anklagt, beschuldigt er im Elsass durch sein *Gerst Gerst! Dieb Dieb!* sich selbst. Der erste Teil dieses Rufes entspricht wohl dem Warnungsruf des Sperlings *terrrr ter ter* (Winteler a. a. O.). *Dieb, Dieb* ruft er auch sonst in Niederdeutschland (Wossidlo Nr. 965. Schumann, Volks- und Kinderreime aus Lübeck und Umgebung Nr. 227 g.). Anderwärts wird der Ruf *Dieb* andern Vögeln in den Mund gelegt, so im Zürichbiet auch den Küchlein, wenn sie den Weih erblicken (Wackernagel a. a. O.), ebenso in Oberœsterreich (Wossidlo, Meklenb. Volksüberlieferungen II 391) wohl aus dem gewöhnlichen *pip* derselben (Winteler S. 18) herausgedeutet. In dem schon erwähnten geistlichen Vogelsang Strophe 10 schilt der Fink den weizenstehlenden Spatzen mit dem Ruf *Sa sa, sa sa, hoi Dieb* (Wackernagel S. 123). Die älteste Überlieferung aus dem 13. Jh.,

* Der Entwurf freilich nach der Angabe der Vorrede von Wolfhart Spangenberg (Wackernagel-Martin Geschichte der deutschen Literatur II, 126).

legt diesen Ruf der Schwalbe bei (Wackernagel S. 12). Das Zirpen der Schwalbe konnte wohl auch so gedeutet werden, und dass es sich dabei nicht, wie Wackernagel meinte, um einen Irrtum des alten Minnesängers handelt, zeigt die gleiche Auffassung als *du Dieb* in Preussen (Wossidlo, Meklenburg. Volksüberlieferungen II S. 383). In Mähren wird dieser Ruf der Meise zugeschrieben (Wossidlo S. 391).

In einer andern Aargauer Geschichte wird der Ruf der Wiggle erklärt:

Einem alten Ehepaar ruft die *Wiggle* zu « Gschwind! Gschwind! Witt! Witt! » Und dann wieder « Du muest use und Du muest use ». Darauf sterben die Beiden.

Nach Winteler S. 10 f. ist die Wiggle die Sperlingseule (glaucidium passerinum), deren Ruf *Kuwitt* dem ersten angegebenen, noch genauer aber dem weiter verbreiteten Ruf des « Totenvogels » *kumm mit* (niederdeutsch auch *Kled di witt*, Wossidlo Nr. 1009 und Anm.) entspricht. Sollte die Wiggle nur diesen Vogel bedeuten oder dieser Ruf ihr einziger sein, so müsste man für den zweiten ganz auf *u* gestimmten Ruf Vermengung mit Uhu oder Waldkauz annehmen, deren Ruf mit *buhu* oder *hu* transcribiert wird. Nach Sutermeister bedeutet aber Wiggle *Strix aluco* (Linné), also den Waldkauz. Andererseits ist nach Nemnich, Polyglottenlexikon der Naturgeschichte, auch der Ruf der Sperlingseule *(Strix passerina* L.*) Pupuh, Puhuh, Hemeh, Hemeh!* Nemnichs Angaben über naturhistorischen Aberglauben im 18. Jh. sollten überhaupt ausgezogen werden, ich will hier zusammenstellen, was er über die Strigiden sagt:

Strix aluco führt ausser dem Namen *Waldkauz* noch den von *Grabeule, Leichhuhn, Leichenhuhn.* Ihr Geschrei lautet *Huh, Huh, Huhuhuh!* « Wenn diese oder eine andere Art des Nachts schreit, so pflegt der

gemeine Mann einen Todesfall oder sonst ein anderes Unglück zu ahnden. Es wird diese oder vielleicht eine andere Art von den Kalmucken heilig gehalten, weil sie einmal zur Rettung des Lebens ihres Genghiskan mitgewirkt haben soll. »

Strix bubo, der Uhu. « Abergläubische Leute halten ihn für einen Unglücksvogel, tragen wohl auch in verschiedenen nördlichen Ländern seine Klauen bei sich um sich gegen Zaubereyen und Gespenster zu sichern; die Kirgisen tragen auf der Jagd und auf Reisen gern einen Uhuflügel bei sich, weil er wie sie glauben wider alle Zaubereyen schützt und auf der Jagd und in Handgemenge Glück bringt; dies gründet sich auf ein Märchen, nach welchem der tapfere, unverletzliche Kämpfer (Batyr) Bai Tibet endlich von einem von ihm verachteten Ritter und Zauberer nicht nur überwunden, sondern auch in einen Uhu verwandelt wurde; so dass der Ritter im Uhu noch immer sein Unglück bejammert; sein Geheul lautet: *Huhuh, Puhuh!* ».

Strix flammea führt ausser den Namen *Schleyereule, Steineule, Waldkauz* noch die von *Todteneule, Todtenvogel, Leichhuhn*, franz. *oiseau de la mort*, im Poitou *présaie* (d. i. *præsagium* scil. *mortis*) holländ. *lykuil.* « Ihr unangenehmes Geschrei lautet *Kreh, Scheh, Schuhuh!* Ihre Erscheinung wird von abergläubischen Leuten für ein böses Zeichen zumal eines bevorstehenden Todesfalles gehalten. »

Strix nyctea weisse nordische Eule. « Von den Lappländern wird sie wegen ihres Geheuls für ein Gespenst gehalten; andere nordische Völker halten ihre Erscheinung, ihren Flug und ihr Geschrei für weissagend. »

Strix passerina Sperlingseule, auch *Leicheneule, Leichenvogel, Leichenhühnchen, Totenvogel, Toteneule.*

« Abergläubische Leute halten sein Flattern und Geschrei für Vorboten des Todes. »

Strix ulula Steineule, Steinkauz. « Ihr Geschrei lautet: *Schreit guh! Guh! komm mit! komm mit* ».

Sprichwörter, die die Wiggle in der Schweiz als Totenvogel bezeugen, stellt Sutermeister in der Anmerkung zusammen. *Totenvogel* heissen nach dem Idiotikon I 697 in verschiedenen Gegenden der Schweiz verschiedene Eulenarten, in Graubünden die kleine Ohreule *Strix scops* (bei Winteler S. 11 Zwergohreule *Scops carniolica*) wegen ihres Rufes *tood! tööd!* oder *Kiu-tod-tod-tod!* Wenn im Berner Oberland das *Huuri* ruft, so bedeutet es « du muest verreise » (d. i. sterben; Firmenich, Germaniens Völkertimmen II, 582). Auf die Verbreitung des Aberglaubens im übrigen Deutschland gehe ich nicht ein.

In diesen Zusammenhang gehört endlich Sutermeisters Nr. 56 Die beiden Hirten:

Ein Hirt treibt sein Vieh nur auf steinigen Boden, wovon sie so mager und schwach werden, dass er immer *hüp, hüp* schreien muss, um sie auf die Beine zu bringen. Er wird in einen Widehopf verwandelt. Ein anderer Hirt treibt es auf übermässig fetten Boden, wodurch es übermütig wird und nach allen Richtungen davonspringt, so dass er immer *ohah!* rufen muss, um sie zum stehen zu bringen. Dieser wird in eine Rohrdommel verwandelt.

Das Märchen ist wohl aus Norddeutschland eingewandert, wo es weit verbreitet und bisher mit Ausnahme des unserigen allein nachgewiesen ist (Wossidlo Nr. 286 und Anm.). *Hüp, hüp* ist eine nicht ungeschickte Umdeutung des norddeutschen *up, up* (auf, auf), das dem Ruf des Vogels, von dem er seinen Namen hat (Winteler S. 26), ausgezeichnet entspricht. Auch der Ruf der Rohrdommel *rut bunt, prr bunt,*

bunt herüm oder *du lump, rodump hie sitt de düwei in sump* u. a. m. (Wossidlo Nr. 284 ff. 1015) entspricht besser dem gewöhnlichen *üe prumb (buh)* (Winteler S. 19) als das *oha* des Aargauer Märchens, das nur etwa mit dem *cob cob* des fliegenden Vogels (Nemnich I, 443) zusammengebracht werden könnte.

5. Müsli gang du z'erst.

In Basel und Aargau übereinstimmend erzählt.

Maus und Glühkohle kommen an einen Bach, über dem ein Strohhalm als Brücke liegt. Nach einem Streit, wer zuerst gehen solle, entschliesst sich endlich die Kohle dazu. Aber der Strohhalm verbrennt unter ihr, sie fällt ins Wasser und macht «zsch». Die Maus lacht, dass ihr der Pelz platzt. Nach mancherlei Mühen gelingt es ihr, einen Schuster dazu zu bewegen, ihr den Pelz zu flicken.

Das Märchen ist aus zwei verschiedenen ætiologischen Märchen contaminiert. Das erste ist das auch der griechischen Batrachomyomachie zu grunde liegende: die Maus wird vom Frosch über ein Wasser getragen. Der durch eine Wasserschlange erschreckte Frosch taucht unter, die Maus ertrinkt. Dies ist der Grund des Kampfes der Frösche und Mäuse.

Das ist jedenfalls nicht der echte Schluss des als Basis anzusetzenden Tiermärchens gewesen, sondern dieser Schluss ist unterdrückt worden, um das wohl schon früh in Griechenland beliebte Motiv vom Kampf der Tiere (siehe Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur², S. 751 f. 757. 877 ff.) anzubringen. Den wahrscheinlich echten Schluss zeigt uns ein siebenbürgisches Tiermärchen bei Haltrich (Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen, S. 90), das ebenfalls, aber nur in anderer Weise als unser Schweizer Märchen,

mit jenem zweiten ætiologischen Märchen von der Glühkohle vermischt ist. Dort kommen Ente, Frosch, Mühlstein und Glühkohle an einen Fluss. Die Ente trägt alle hinüber, aber mitten drin taucht sie unter, um einen Fisch zu fangen, und Mühlstein und Kohle ertrinken. Ente und Frosch lachten darüber und lachen noch heute, und das ist es, was man ihr Schnattern und Quacken nennt.

Mühlstein und Kohle haben von einem andern Märchen her den Platz der Maus eingenommen. Die Ente ist eine Verdopplung der Figur des Frosches. Die Pointe des Ganzen liegt darin, das Quacken (oder Schnattern) der Wassertiere als Lachen über die Ungeschicklichkeit der Landtiere im Wasser zu erklären. Die stummen Fische waren dazu natürlich nicht zu verwenden. Wenn sich bereits in der Vorlage des griechischen Epos etwa ein Kampf zwischen Fröschen und Mäusen an das Lachen des Frosches anschloss, so konnte der Sinn eben nur der sein, dass ein solcher Krieg unmöglich sei, wie der Kampf zwischen einem Walfisch und einem Elefanten, als welchen man einen in unmöglicher Ferne liegenden Krieg Englands und Russlands bezeichnet hat. Der griechische Dichter hat in diesem Fall den Witz seiner Vorlage gröblich missverstanden.

Ich habe oben das aetiologische Märchen als ein solches definiert, das eine dauernde Erscheinung im Leben der Tiere aus einem einmaligen Ereignis erklären will. Sie sind nach dem, was ich über das « Märchen » gesagt habe, keine « Märchen » im eigentlichen Sinne. Denn sie wollen nicht bloss unterhalten, sie wollen belehren. Sie gehören nicht in das Gebiet der reinen epischen, sondern in das der didaktischen Poesie. Wie Scherer (Zeitschrift f. d. öst. Gymnasium 1870 — Kleine Schriften I, 189) sagte: « in den Tier-

mythen müssen wir Anfänge einer Wissenschaft, der Zoologie, begrüssen ». Aber Scherer geht sicher zu weit, wenn er die gesamte Tierpoesie aus dem ætiologischen Tiermärchen (oder dem « Tiermythus », wie er es nennt) herzuleiten bestrebt ist. So gut wie es bloss zur Unterhaltung erfundene Menschenmärchen gab, so gut gab es ebensolche Tiermärchen. Es soll nicht geleugnet werden, dass sich durch Verlust des ætiologischen Schlusses ein reines Tiermärchen erst posthum aus einem Tiermythus entwickeln konnte. Auch muss man nicht vergessen, dass hier die Grenzen schwimmend sind. Der primitive Mensch ist sehr geneigt, an seine eigenen poetischen Erfindungen zu glauben, aber er glaubt an dieselben eben nur wie das Kind an die seinigen, das auch sehr erstaunt wäre, wenn sein Steckenpferd, das es anderseits als wirkliches Pferd behandelt, auf einmal selbsttätig zu hopsen begänne (vgl. Ölzelt, Über Phantasievorstellungen, S. 53 ff.). Wie weit also eine Erklärung, das Quacken der Frösche entspringe ihrer Verhöhnung der Landtiere, jemals ernstlich geglaubt, ob es zuerst als ernste Erklärung gemeint war oder zuerst als Spass, der später ernst genommen wurde, inwiefern es also zuerst Mythus, dann Märchen, oder zuerst Märchen, dann Mythus u. s. w. gewesen ist, das wird sich wohl niemals ausmachen lassen.

Aus dem besprochenen Tiermythus (ich wende von nun an den kürzern Ausdruck Scherers an, obwohl er nicht ganz unbedenklich ist) hat sich ein zweiter entwickelt, der den schwarzen Streifen an der konkaven Seite gewisser reifer Bohnen zu erklären bestrebt ist. Glühkohle, Strohhalm und Bohne kommen an ein Wässerchen. Der Strohhalm legt sich als Brücke hinüber, verbrennt unter der Kohle, die Bohne lacht, dass ihr der Bauch platzt, er wird ihr mit schwarzem

Zwirn zusammengenäht: daher kommt der schwarze Streif. Dies der Inhalt von Grimms Nr. 18. Dazu die Nachweise in den Anmerkungen. Die beiden Tiermythen haben sich in verschiedener Weise gemischt. Im ältern (I) haben wir nur den Frosch als Träger, die Maus als getragene, Lachen des Frosches ohne weitere Konsequenz. Im jüngern (II) haben wir Strohhalm als Träger, Kohle als getragene, Bohne als tertius gaudens, Lachen mit Platzen und Zusammennähen als Konsequenz. In einem lateinischen Gedicht des Mittelalters aus einer Strassburger Hs., in der Anmerkung der Brüder Grimm zitiert, finden wir die Maus (I) mit der Kohle (II) an einem Wasser, die Kohle ertrinkt. In dem siebenbürgischen Märchen fanden wir Frosch und Ente als Träger (I), Mühlstein und Kohle als getragene (II), Lachen der Träger ohne Konsequenz (I). In unserem Schweizer Märchen fanden wir Strohhalm als Träger (II), Kohle als getragene (II), die Maus (I) als tertius gaudens, Lachen mit Konsequenz des Platzens und Zusammennähens (II). In einem bei Grimm zitierten elsässischen Märchen kommen Katze und Maus (I) an einen Bach, die Katze ertrinkt, Lachen der Maus mit Konsequenz des Platzens (II).

Nicht so leicht aber wie der Bohne wird es der Maus unseres Märchens gemacht, sich ihr Pelzlein flicken zu lassen. Der Schuster, an den sie sich zunächst um Hilfe wendet, will ihr diese nur gewähren, wenn sie ihm erst Borsten bringt. Nun geht sie zur Sau um Borsten, diese verlangt Kleie. Also zum Müller um Kleie, der wünscht Korn. Von da zum Acker, der begehrt Mist. Nun zur Kuh, die will Gras. Weiter zur Matte, die muss Wasser haben. Da leitet die Maus den Bach in die Matte, die giebt ihr nun Gras, das bringt sie der Kuh, die gibt ihr Mist, den trägt sie zum Acker, der gibt ihr Korn, das liefert

sie dem Müller ab, der gibt ihr Kleie, damit zahlt sie die Sau, die gibt ihr Borsten, mit diesen endlich zum Schuster, der ihr den Draht gibt, mit dem sie ihr Pelzlein flickt.

Aber freilich, so wird die Sache nicht erzählt. Wenn irgendwo, so ist hier eine blosse Inhaltsangabe unzulässig zum Ersatz. Denn in dem Inhalt der Geschichte liegt hier nicht nur nicht ihr künstlerischer Wert, sondern auch gar nicht ihre künstlerische Tendenz. Die Maus wiederholt bei jedem, zu dem sie kommt, die ganze Litanei, die sonach immer anwächst, bis sie zum Schluss von dem mündlich Erzählenden kaum mehr überblickt und im Gedächtnis behalten werden kann. Die Freude der Zuhörer ist keine Freude an der Geschichte, sondern nur eine Freude an der Sprachgewalt und Gedächtniskraft des Erzählers. Man nennt diese Geschichten « Häufungsmärchen », aber was etwa Märchenhaftes daran wäre, ist durchaus nebensächlich. Wenn irgendwo, hat hier Gerbers Konstruktion einer besonderen « Sprachkunst » neben der Dichtkunst ihre Berechtigung. Ebenso wenig wie eine Schnellsprechübung der Kinder (« Der Kottbuser Postkutscher putzt den Kottbuser Postkutschkasten » oder « Kleine Kinder können keine Kirschenkerne knacken ») oder deren Abzählreime und Kettenverse wird man diese « Häufungsmärchen » in irgend einer Einteilung der Poetik unterbringen können. Ebensowenig wie eine Schlangenlinie eine Schlange ist, ebensowenig ist ein solches Häufungsmärchen eine Erzählung. Für diese, aber auch nur für diese Gattungen (nicht für die vielen von Gerber dafür in Anspruch genommenen) möchte ich eine besondere Stellung innerhalb der Einteilung der Künste verlangen, die sie wie die Ornamentik neben Plastik und Architektur stellt. Und ebenso wie das Ornament auch an Plastik und Archi-

tektur vorkommt, ebenso werden wir auch diesen Gattungen als Schmuck an dichterischen Werken begegnen.

Und ebenso wie im Ornament eine primitive Plastik nach den Nachweisen Grosses (Ursprünge der Kunst) verborgen liegt, ebenso werden wir in diesen Erzeugnissen der Sprachkunst eine Vorstufe der Poesie zu erblicken haben. Hübsche Beispiele für das « Dichten » der Kinder, soweit dieses nicht auf Nachahmung der Dichtung Erwachsener zurückzuführen ist, bringt Groos (Spiele des Menschen, S. 42 ff.). « Ein kleines Mädchen wiederholt vom Morgen bis zum Abend 14 Tage lang « toro toro toro toro » oder auch « rapapi rapapi rapapi rapapi » und hat an diesen monotonen Rhythmen ihre grösste Freude. Ein anderes Kind von beinahe 3 Jahren hat auch solche gesprochene oder geschrieene Refrains... Während dreier Monate wiederholte der kleine Wiederkäuer mit lauter Stimme die für andere und auch für ihn selbst unverständlichen Silben « tabillè, tabillè, tabillè ». Willy F., ein kleiner Knabe, liebte es, während sein Wagen im Zimmer herumgeschoben wurde, beständig zu singen:

Wein wein wein wein wein wein wam
Wein wein wein wein wein wein wam

Von diesen Produktionen zu den viel wiederholten Reimen deutscher Kinder wie Emma: Bemma, Mutter: Butter, Apfel: Bapfel oder englischer mit Wagon: Pagon, Hester: Pester, zu ihren eigenen « Gedichten » wie

Naseweis vom Wasser weg
Welcher da liegt noch mehr Dreck

oder

Hennemäsche Weideidäsche
Sind ja lauter Käsebäsche

und zu den Auszähl-, Kettenreimen, Schnellsprechübungen und Häufungsmärchen führt eine gerade Strasse. Sie führt aber weiter zum sinnlosen Refrain, den R. M. Meyer im ersten Bande der Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte als eine Urform der Dichtkunst und Musik nachgewiesen hat, und zum sinnlosen und sinnreichen Arbeitslied, in dem Bücher (Arbeit und Rhythmus) die Keimzelle der Poesie erblicken will.

Die Häufungsmärchen zu gruppieren ist keine leichte Aufgabe, da sie naturgemäss wegen der Ähnlichkeit der Form leicht ineinander übergehen. Ich verweise der Kürze halber nur auf Sutermeisters Anmerkung, auf Cosquins Anmerkungen zu seinen Nummern 18. 29. 74, Köhler-Bolte III 355 ff., ferner Sklarek Nr. 32 und Anmerkung, endlich Knortz, Streifzüge auf dem Gebiete der amerikanischen Volkskunde, Leipzig, 1902, S. 47.

Ich will nur noch auf eine Bemerkung unseres Märchens hinweisen, die sich an das Platzen des Mausepelzes anschliesst: « Dem ist also seine Schadenfreude auch nicht gut bekommen ». Stünde dieselbe am Schlusse der Erzählung, so wäre aus dem Tiermythus eine Fabel geworden. So leicht gehen die Dichtungsarten ineinander über. Doch mit Scherer alle Fabeln aus Tiermythen abzuleiten, geht nicht an. Sie sind ebensowohl aus reinen Tiermärchen entstanden. Aber bei der leichten Art ihrer Entstehung kann auch die Fabel uralt sein. Sie für indischen oder griechischen Ursprungs zu halten, liegt gar kein Grund vor, soweit man nicht die Fabelsammlungen meint.

Sowie aus dem sinnlosen Refrain sich der sinnreiche entwickelt, so kann auch aus dem blossen Häufungsmärchen eine tiefsinnige Erzählung werden.

Eine solche liegt vor in der bernischen Sutermeisters Nr. 63, der Schweinehirt:

Ein Schweinehirt, unzufrieden mit seinem Stande, wünscht sich, ein Bauer zu werden. Aber als solcher ist er wieder nicht glücklich und wünscht sich zum Feldherrn. Als solcher zum Minister und als solcher zum König. Aber als dieser ist er unglücklicher als je und er seufzt: « Ach wäre ich nur der armseligste Sauhirt meines Landes ». Und da ist er in seinen ursprünglichen Stand zurückversetzt und murrt niemals wieder über denselben.

Am nächsten steht dieser Geschichte ein japanisches Märchen bei D. Brauns, Japanische Märchen und Sagen, S. 87 ff. « Der Steinhauer ». Ein solcher wünscht sich, ein reicher Mann zu sein, was ihm der Berggeist gewährt. Dann ein Fürst, dann die Sonne, weil diese mächtiger scheint als er, dann aus demselben Grunde die Wolke, dann der Fels, endlich wieder der Steinhauer, der den Felsen untergräbt.

In den meisten andern Märchen dieser Gruppe handelt es sich nicht darum, der Mächtigste zu werden, — dies ist vielmehr ein Gedanke, der einer andern Märchengruppe (vgl. Grimms Nr. 19 vom Fischer und seiner Frau) eigentümlich ist — sondern die Tochter des Mächtigsten zu heiraten. Dies ist die verbreitete Geschichte vom « Kater Freier », gegenwärtig wohl am bekanntesten durch Rückerts Gedicht « Katerstolz und Fuchses Rat » (Werke III, 243). Ein solches Aufsteigen vom Mächtigen zum Mächtigern bis zum Mächtigsten — Gott, liegt in jener alten hebräischen Umdichtung unseres Häufungsmärchens vom Joggeli, der nicht die Birnen schütteln will, vor. Denn für eine Umdichtung, nicht für eine Quelle der Kindergeschichte kann ich das lustig-tiefsinnige, von den Juden am ersten Osterabend nicht als Gebet, aber doch bei reli-

giösem Anlass gesungene hebräische Gedicht halten: auch hier ist es besser, den Weg vom Unsinn zum Tiefsinn zu nehmen als umgekehrt.

6. Die 3 Raben.

St-Gallen nach A. Henne's Gedicht «Schön Frieda».

Ein Vater hat einst seine Söhne im Zorn in 3 Raben verwünscht. Als ihre Schwester das erfährt, macht sie sich auf, sie zu suchen. Eine Fee zeigt ihr den Weg. Die Brüder geben ihr das Mittel an, durch das sie erlöst werden könnten: sie dürfe 3 Jahre lang kein Wort reden. Sie will zur Fee zurück, findet aber an Stelle von deren Laubhütte ein Schloss, dessen Besitzer, ein Graf, sich trotz ihrer Stummheit in sie verliebt und sie trotz des Widerspruchs seiner Mutter heiratet. Er muss bald darauf auf einen Kriegszug ziehn und übergibt die Obsorge für seine Frau einem Diener. Der aber wird von der alten Gräfin bestochen, so dass er, als die junge Frau einen Knaben gebiert, diesen ihr wegnimmt und in den Wald trägt, damit ihn die wilden Tiere fressen. Dem heimkehrenden Grafen sagt die Gräfin, seine Frau sei eine Zauberin, sie habe ein totes Kind geboren. Kriegszug und Geburt wiederholen sich unter gleichen Umständen: diesmal heisst es, sie habe einen schwarzen Hund geboren. Jetzt straft der Graf seine Frau damit, dass er sie neben der untersten Magd im Schloss dienen lässt. Das dritte Mal heisst es, sie habe einen Unhold geboren, der gleich nach der Geburt zum Fenster hinausgeflogen sei. Im Moment, als sie auf dem Holzstoss verbrannt werden soll, sprengen die 3 erlösten Brüder auf weissen Rossen, jeder einen schwarzen Raben im Schild, heran, stossen den falschen Diener nieder und enthüllen die Wahrheit. Die Kinder tragen sie jeder

eins auf dem Arm, da die Fee dieselben jedesmal gerettet hat. Die alte Gräfin läuft im Verdruss in die Welt hinaus.

Der Grund, weshalb der Vater seine Söhne verflucht hat, ist hier vergessen. Er wird uns aber in einem andern, Solothurner Märchen mitgeteilt, das wir ebenfalls bei Sutermeister finden:

49. 's einzig Töchterli: Ein König hatte schon 7 Söhne und keine Tochter, die er sich sehr wünschte. Da schwur er, dass er, wenn das nächste Kind eine Tochter sein sollte, alle 7 Söhne töten wolle. Als die Königin nun schwanger wurde und ihre Stunde nahte, hiess sie ihre Söhne sich verbergen; würde eine rote Fahne vom Schloss wehen, so hätte sie einen Jungen geboren, dann dürften sie zurückkommen, wenn aber eine schwarze, dann sollten sie das Weite suchen, denn dann wäre es ein Mädchen. Sie gebiert eine Prinzessin, die Brüder fliehen und kommen durch eine Felsenpforte, die sich 3-maligem Klopfen auftut, in ein verzaubertes Schloss, wo sie alles auf's Beste finden und ihnen nur von einem Geist aufgetragen wird, das Feuer im Ofen niemals ausgehen zu lassen. Sie leben dort lange vergnügt und schwören, weil sie eines Mädchens wegen verbannt seien, sobald ein solches zu ihnen käme, in ihrem Blut ihre Hände zu waschen. Unterdessen ist die Schwester aufgewachsen und macht sich auf, die Brüder zu suchen. Sie kommt in der Nacht auch in das verzauberte Schloss, findet dort den Tisch gedeckt und isst von jedem Gedeck ein wenig, während die Brüder schlafen. Darauf verbirgt sie sich. In der nächsten Nacht wird sie vom Bruder entdeckt, der das Feuer bewacht, der sie aber wieder versteckt und den Brüdern sagt, er habe das naschende Kätzlein gefangen und wolle es ihnen nur zeigen, unter der Bedingung, dass sie ihm nichts tun. Sie

lebt nun mit den Brüdern. Als einst sie in der Nacht das Feuer bewacht, kommt ein Drache durch's Kamin und saugt ihr Blut aus dem Zeigfinger, in der nächsten Nacht aus dem Mittelfinger; sie wird immer schwächer und schwächer, wagt aber den Brüdern nichts zu sagen; als er ihr aber am dritten Tag das Blut aus dem Goldfinger saugen will, sagt sie es endlich den Brüdern, und er wird von diesen erschlagen. Im Blut des Drachen waschen sie dann ihre Hände und haben damit ihren Eid erfüllt. (Wieso?). Dieses Blut löscht dann das ewige Feuer, der Geist erscheint, erklärt sich für erlöst und übergibt ihnen seine Schätze. Darauf gehen sie allesamt nach Hause.

Diese letzte Geschichte aus B. Wyss, Schwyzerdütsch hielt ich zunächst für ein Kunstmärchen, das entweder von Wyss oder seinem Gewährsmann verfasst sei auf Grund von Nr. 9 der Märchen der Brüder Grimm « die 12 Brüder ». Aber näheres Zusehen hat mich eines Bessern belehrt. Am verwandtesten ist unser Märchen einem aus Lobenfeld am Lobbach, einem Zufluss der Elsenz im Grossherzogtum Baden, das Pfaff in der Festschrift zur 50-jährigen Jubelfeier Karl Weinholds am 14. Januar 1896 S. 79 ff. mitteilt. Dort ziehen 3 Brüder in die Welt und lassen sich in einem alten Haus, einer zerfallenen Burg « oder so ebbes » im Walde nieder. Zwei gehen jeweilen auf die Jagd und einer bleibt zu Haus zu kochen. Aber immer fehlt eine Portion. Endlich passt einer auf, da sieht er eine Hand aus dem Backofen herauslangen und als er näher zusieht, ist es ihre Schwester, die in ihrer Abwesenheit geboren wurde, die ihnen alle Tage ihr Essen weggenascht hat. Ihre Stiefmutter (ist es also ihre Stiefschwester? oder ist ihre Mutter unterdessen gestorben und hat der Vater noch einmal geheiratet?) hat das Mädchen in den Backofen verwünscht. Er

versteckt sie nun und sagt den Brüdern, er habe ein Vöglein gefangen. Er zeigt ihnen seinen Fang und sie leben fröhlich miteinander. Aber auf einmal beginnt das Mädchen immer schlechter auszusehen und abzunehmen. Sie will erst nichts sagen, endlich auf mehrfaches Drängen gesteht sie den Brüdern, dass allnächtlich die Mutter käme und sie misshandle. In der nächsten Nacht hält darum einer der Brüder Wache, und als die Mutter erscheint, haut er sie mit dem Säbel in Stücke. Sie wird begraben und dieses Grab darf keiner betreten, sonst gibt's ein Unglück. Einmal aber kann sich die Schwester nicht enthalten für einen Strauss Blumen von dem Grab zu pflücken. Infolge dessen werden die 3 Brüder in Hirsche verwandelt. Sie können nur erlöst werden, wenn die Schwester 7 Jahre kein Wort spricht. Sie bleibt in dem Haus, aber eines Tages verirrt sich ein Königssohn hin, der sie trotz ihrer Stummheit heiratet. Einmal muss er in Krieg. Sie gebiert ein Kind, aber die Schwiegermutter, die sie nicht leiden kann, nimmt ihr das Kind weg und sagt dem heimkehrenden Sohn, dass sie Hündchen geboren habe. Darauf lässt er sie auf den Scheiterhaufen setzen. Da kommt erst ein Hirsch und mahnt sie durch 3 aufgehobene Finger zur Geduld, dann der zweite mit zweien, dann endlich kommt der dritte mit goldenem Geweih und erlaubt ihr mit einem aufgehobenen Finger zu reden. Darauf erklärt sie alles, die Brüder verwandeln sich in Menschen und die Schwiegermutter wird verbrannt.

Zur selben Gruppen Erzählungen gehört nur noch eine neapolitanische, die uns im 17. Jh. Basile in seinem Pentamerone in der 38. Geschichte, dem 8. Märchen seines vierten Tages berichtet. Eine Mutter hat 7 Söhne und eine Tochter. Die Söhne schwören nun, falls sie diesmal wieder einen Sohn zur Welt bringe,

in die weite Welt zu gehen; gebäre sie aber eine Tochter, so wollen sie bei ihr bleiben. Ist es ein Junge, so soll sie ihnen zum Zeichen Tintenfass und Feder an's Fenster stellen, Löffel und Spinnrocken aber, wenn es ein Mädchen ist. Es wird nun zwar ein Mädchen geboren, aber unglücklicherweise wird aus Irrtum Tinte und Feder an das Fenster gestellt und die Brüder suchen das Weite. Sie kommen in den Wald zu einem wilden Mann, dem seine Frau die Augen ausgestochen hatte und der deswegen alle Weiber, die er erlangen konnte, auffras. Er nimmt die Brüder in seine Dienste. Als das Mädchen herangewachsen ist, macht sie sich auf, die Brüder zu suchen. Sie kommt in das Haus im Walde, wird freundlich aufgenommen und ihre Anwesenheit vor dem wilden Mann verborgen. Sie geben ihr den Auftrag, alles was sie isst, mit der Hauskatze zu teilen, sonst gebe es ein Unglück. Einmal versäumt sie es, da pisst ihr die Katze aus Rache das Feuer aus. Sie geht in das Nebenzimmer, wo der wilde Mann sitzt, Feuer holen. Dieser will sie fressen, sie verbarrikadiert sich im Nebenzimmer. Die Brüder kommen heim und stürzen den Blinden in einen Graben, den sie zuschütten. Das Gras, das darüber wächst, darf aber nicht gepflückt werden, sonst werden sie in 7 Tauben verwandelt. Die Schwester übertritt einmal das Gebot, und der Fluch geht in Erfüllung. Das Mittel zu ihrer Erlösung muss die Schwester von der Mutter der Zeit erfragen. Auf dem Wege dahin geben ihr noch allerhand Tiere Auftrag, an die Mutter der Zeit Fragen zu stellen. Alle Fragen werden nach mühseliger Wanderung von der Zeit seiner Mutter beantwortet, die das Mädchen versteckt hat, so dass diese die Antworten erlauschen kann. Die Brüder werden erlöst und in einer folgenden Gefahr erweisen sich die verschiedenen Tiere dankbar.

Wenn wir nun die besprochenen Märchen vergleichen, so sehen wir, dass das fränkische und neapolitanische aus 3 Teilen bestehen: 1) Einleitung. Vertreibung der Brüder 2) Tötung irgend eines Unholdes, auf dessen Grab dann Blumen wachsen, deren Abreissen die Verwandlung der Brüder bewirkt 3) Erlösung der Brüder, durch langes Schweigen oder lange Wanderung. Wir sehen dann, dass das St. Galler Märchen (Sutermeisters Nr. 6) nur den ersten und dritten Teil enthält, das Solothurner (Nr. 49) aber nur den ersten und zweiten, und zwar diesen in verstümmelter Form. Das neapolitanische Märchen hat seinen Schluss verändert durch Anlehnung desselben an eine andere Märchengruppe, die uns am bekanntesten ist durch Grimms Märchen Nr. 29 vom Teufel mit den 3 goldenen Haaren, worüber ausser Cosquin, Contes populaires de la Lorraine Nr. 19 noch Rittershaus Neuisländische Volksmärchen Nr. 1 und 60, Sklarek Ungarische Volksmärchen Nr. 2, v. d. Leyen d. Märchen in den Götterliedern der Edda S. 16.

Unsere beiden Schweizer Märchen repräsentieren deutlich zwei Gruppen dieses Typus. In der ersten (Nr. 6) werden die Brüder gleich zu Anfang in Tiere verwünscht, daher ist für den zweiten Teil, der erst die Verwandlung motivieren soll, kein Raum mehr. Dieser Gruppe gehören noch Nr. 25 « die 7 Raben » und Nr. 49 « die 6 Schwäne » der Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm an und die in den Anmerkungen verzeichneten Varianten, ausserdem Kraus, Sagen und Märchen der Südslaven I Nr. 45 « die 12 Raben », Sklarek, Ungarische Volksmärchen Nr. 7 « die 7 Wildgänse », Nr. 8 « die 10 Geschwister » wohl auch die mir nur aus Citaten bekannten norwegischen « die 12 Wildenten » bei Asbjörnsen og Moe, Norske Folks-Eventyr Nr. 33 und das böhmische bei Waldau, Böhmisches Märchenbuch.

Der zweiten Gruppe gehören ausser unserm zweiten Schweizer Märchen, den bereits besprochenen fränkischen und neapolitanischen noch das 9. der Brüder Grimm «Die 12 Brüder», das 14. in Rittershaus Neuisländ. Volksmärchen «Die 12 Brüder», das 96. in Hahns griechischen und albanesischen Märchen «Ljelje Kurwe», das 13. in Schrecks finnischem Märchen «Von dem Mädchen, das ausging, ihre Brüder zu suchen», endlich Schleichers Märchen «Von den 9 Brüdern» in dessen Litauischen Märchen, S. 35 f. Die drei letzten bilden eine engere, zusammengehörige Gruppe, insofern daselbst der ganze zweite und dritte Teil verdrängt ist durch einen Eindringling aus einer andern Märchengruppe, die Arfert «Das Motiv von der unterschobenen Braut in der internationalen Erzählungsliteratur» (Schwerin 1897) ausführlich behandelt hat. Unter diesen dreien hat wieder nur das finnische den Anfang unverstümmelt bewahrt, und zwar schliesst sich dieser dadurch, dass als Zeichen der Geburt eines Knaben ein Beilschaft, eines Mädchens eine Spindel hingestellt werden soll, dass diese aber böswillig vertauscht werden, recht nahe an das neapolitanische Märchen an. Da wir also voraussetzen dürfen, dass dieser Anfang überhaupt der dieser engeren Gruppe war, können wir den Weg konstruieren, auf dem dieses Märchen gewandert ist: aus Italien einerseits zu den Albanesen, andererseits über Byzanz und Russland zu Litauern und Finnen.

Auch die übrigen zwei, das hessische und das isländische, gehören näher zusammen. Sie haben beide den zweiten Teil in verstümmelter Weise erhalten, indem sie wohl erzählen, dass die Verwandlung der 12 Brüder durch unvorsichtiges Abbrechen der 12 Blumen durch die Schwester veranlasst wird, aber nichts davon, dass diese auf einem Grabe wachsen,

in dem ein vorher erschlagener Unhold ruht. Vielfach ist ja in Sagen und Märchen das Leben eines Menschen an Blumen geknüpft und das stellt eine der häufigen Formen des « Life-token » vor, über das Hartland im 2. Bande seiner « Legend of Perseus » ausführlich gehandelt hat. Hier aber ist nicht das Menschenleben, sondern nur die Menschengestalt von den Blumen abhängig, was freilich im Sinne primitiver Völker sich einigermassen durch die verbreitete Auffassung der Seelenwanderung vermitteln lässt: das Sterben besteht eben in dem Übergang der Seele in eine andere Gestalt und mit Vorliebe in Vogelgestalt. Weniger verständlich ist es aber, dass die Blumen auf einem Grabe wachsen müssen, vor allem nicht, wenn es das Grab einer Stiefmutter oder das eines fremden wilden Mannes ist. Wohl aber, wenn es ursprünglich das Grab der eigenen Mutter gewesen wäre, und das scheint auch in der unklaren Überlieferung des fränkischen Märchens hindurchzuschimmern. Dass die aus dem Leibe der toten Mutter emporspriessenden Pflanzen einen geheimnisvollen Konnex mit dem Leben der hinterbliebenen Kinder haben, lässt sich wohl begreifen und auch anderwärts belegen.

Die Art der Erlösung durch die Schwester: Jahrelanges Schweigen, vielfach auch Verfertigung von Hemden — ist überall dieselbe mit Ausnahme des Grimmischen Nr. 25, Erklettern des Glasberges und der besprochenen neapolitanischen von der Wanderung zur Mutter der Zeit. Über den Glasberg vgl. Cox Cinderella, Anm. 76. Das Märchen von den 6 Schwänen (Grimm Nr. 49), wozu noch das von Rittershaus a. a. O. zitierte fær-œische Märchen zu vergleichen, schliesst sich am nächsten an die Schwanrittersage, worüber G. Paris Romania XIX, 315 ff. zu vergleichen. Die Verwandlung in Menschen durch übergeworfene Hem-

den ist das Gegenstück zur Verwandlung in Tiere durch übergeworfene Schwanenhemden etc.; vgl. auch die Bezeichnung des menschlichen Leibes als *lîhhamo, lîchoma, flæschoma.* Der eigentliche Erlösungszauber besteht also im Verfertigen dieser Hemden; er muss, wie andere Zauber und Opferhandlung, schweigend vollbracht werden. Das Schweigen ist also nur begleitender ritueller Akt.* Ebenso ist es zu verstehen, wenn das die Hemden verfertigende Mädchen vielfach zunächst nackt ist; über die Nacktheit als rituelles Moment hat ja eingehend Weinhold gehandelt.

Die Geschichte von der Schwiegermutter, die junge Hunde etc. unterschiebt, finden wir verwandelt und in ganz anderer Umgebung in einem graubündischen Märchen, «das Mägdlein ohne Arme» das Decurtins in Jecklins Volkstümliches aus Graubünden I, 111 mitteilt. Ein Vater verspricht gegen einen Beutel, der sich auf Wunsch immer füllt, dem Teufel seine Tochter. Da er ihr das erste Mal nichts anhaben kann, befiehlt er dem Vater, der Tochter die Arme, mit denen sie sich gewaschen und bekreuzt hat, abzuschlagen. Der Vater folgt seinem Befehl und führt das verstümmelte Mädchen in den Wald. Dort findet sie ein Königssohn, der sie heiratet. Als er einmal im Krieg abwesend ist, gebiert sie ihm Zwillinge und meldet das in einem Brief. Aber eine Hexe, die dem Boten begegnet, verwandelt durch ihren bösen Blick die Nachricht in eine andere, demgemäss sie zwei

---

* Ebenso müssen deswegen Schätze schweigend gehoben werden. Wenn in der Sage vom Münnenberg zwischen Sumiswald und Grünenmatt der schatzgefüllte Wagen, der nur von vier in der gleichen Stunde geborenen, tadellos weissen Schimmeln gehoben werden kann, im Moment versinkt, da der Schatzgräber die Pferde mit dem Rufe «Hüh, in Gottes Namen» antreibt — so geschieht das nicht, wie der Einsender im Sonntagsblatt des «Bund» vom 12. Juli 1903 meint, weil der Name Gottes angerufen, sondern weil das heilige Schweigen gebrochen wurde.

Katzen geboren hätte. Der Königssohn gibt daher Auftrag, Gemahlin und Kinder in den Wald hinauszustossen. Dort kommt sie zu einem Brunnen. Das eine Kind fällt hinein, sie greift danach und durch ein Wunder sind ihr die Arme wieder gewachsen. Von dort kommt sie in ein wunderbares Schloss, wo sie mit ihren Kindern von unsichtbaren Händen bedient lebt, bis der Königssohn, der sie zu suchen ausgezogen ist, sie findet. Über dieses Märchen hat am besten Suchier in der Einleitung seiner Ausgabe der Manekine des Philippe de Beaumanoir gehandelt, vgl. Cox, Cinderella S. XLVI ff. Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1894, S. 71 f., Heinzel, über das Gedicht vom König Orendel, S. 64.

7. Junker Prahlhans.

Aus J. Staubs Kinderbüchlein.

Eine moralische Erzählung auf kaum wirklich volkstümlicher Grundlage.

8. Der Bueb mit dem isige Spazierstecke.

Aus dem Aargau.

Eine Frau eines Zimmermanns wird von sieben Räubern entführt. Nach einem Jahr gebiert sie einen Jungen. Als er einstmals einem der Räuber Vater sagt, werden die andern neidisch und sagen, wenn er noch einmal etwas derartiges sage, wollen sie ihn töten. Er versorgt sich aber mit einem Hammer, und als es dazu kommt, schlägt er alle Räuber tot. Die Frau geht zu ihrem Mann nach Hause, der Bursche aber in die weite Welt. Er kommt zu einem Schmied und verlangt, er solle ihm einen Spazierstock von zehn Zentnern machen. Als dieser sagt, wenn er den

heben könne, solle er ihn umsonst haben, trägt der Bursch alles Werkzeug der Schmiede samt Ambos, an einen Draht gehängt, am kleinen Finger um das Dorf. Jetzt hat der Schmied verspielt.

Auf dem Weg gewinnt er Gefährten: den «Steinhauer», der kolossale Steine umeinander dreht, und den «Eichendreher», der auf dem Ast einer Eiche sitzend Eichen* mit der Wurzel aus dem Boden zieht.

Sie wirtschaften nun zusammen in einem Haus im Wald, einer besorgt jeweilen die Küche. Einmal kommt ein kleines Männlein und verlangt zu essen. Als ihm der «Steinhauer» nicht genug gibt, misshandelt ihn das Männlein. Ebenso geht es dem Eichendreher. Der Bursch mit dem Eisenstab aber verjagt das Männlein und verfolgt es bis zu einem Brunnen, in den es hinabsteigt.

Die inzwischen heimgekommenen Gefährten lassen nun den Burschen in einem Kessel in den Brunnen hinunter. Will er wieder herauf, so soll er mit einer am Seil befestigten Glocke ein Zeichen geben. Unten findet er drei Flaschen, auf denen geschrieben steht, wer daraus trinke, werde dreimal stärker als vorher, und daneben ein Schwert. Er nimmt das Schwert und trinkt aus den Flaschen. Dann tötet er einen dreiköpfigen Drachen, den eine von ihm entführte Prinzessin im Schosse hält. Die Prinzessin gibt ihm eine goldene Uhr, auf der Sonne und Mond zu sehen ist, einen goldenen Ring und ihr Bild. Darauf sechs Flaschen, die sechs Männerstärken geben und ein sechsköpfiger, endlich neun Flaschen mit neun Männer-

---

* «as uf em Ast von ere Eich sitzt und d'Eiche mit samt de Würze zum Boden useträjt»; aus diesem Text könnte man auch entnehmen, dass es die Eiche selbst wäre, auf der er sitzt, was dann ein Stücklein à la Münchhausen darstellte.

stärken und ein neunköpfiger Drache. Dann gibt ihm die dritte befreite Prinzessin ein Pfeifchen, auf dessen Pfiff das Männchen erscheint, das seinen unverschämten Hunger damit erklärt, dass es für die drei Prinzessinnen und die drei Drachen habe essen müssen.

Nun lässt er erst die Prinzessinnen hinaufziehen, misstraut aber den Gefährten und legt, als er an der Reihe ist, seinen Stab allein hinein. Richtig lassen die falschen Gefährten den Stab aus einer gewissen Höhe wieder fallen und meinen, er habe sich zu Tode gestürzt. Zwei der Prinzessinnen entlassen sie in ihre Heimat, mit der ersten aber gehen sie heim und sagen, sie hätten den Drachen getötet. Eichendreher soll sie zur Frau haben und Steinhauer erster Minister sein. Der Bursche hat unterdessen dem Männlein gepfiffen und das hat ihn in die Oberwelt gebracht. In der Heimat der Prinzessin tritt er bei einem Uhrmacher ein und sagt, er könne Uhren machen, auf denen Sonne und Mond sei, und nach einigen Tagen zeigt er sie vor und verlangt, dass man sie dem König zeige. Wie er aber aufs Schloss kommt, erkennt ihn die Prinzessin, noch ehe er die Uhr vorgewiesen hat; der Steinhauer und Eichendreher werden ihres Verrates wegen hingerichtet, er heiratet die Prinzessin und wird König nach dem Tode des Alten.

Über diese Märchengruppe vgl. Cosquin Nr. 1. Köhler-Bolte I, 543.

Die Uhr, auf der Sonne und Mond ist, ist im modernen Märchen wohl als Taschenuhr gedacht. Vor Augen gehabt hat der Erfinder des Zuges aber wohl eine Turmuhr, bei der eine metallene Sonne und metallener Mond in Nachahmung der Bewegung der Himmelskörper durch das Uhrwerk in Bewegung gesetzt wurden. Auch ganz ausgeführte Planetarien mit allerhand Spielereien gab es schon in früher Zeit und

sie haben von jeher die Phantasie der Dichter stark beschäftigt, vgl. Zeitschr. f. d. Alt. 44, 337 f. Dass drei Prinzessinnen befreit werden, hat natürlich nur einen Sinn, wenn die beiden Gefährten mit der Hand der zwei andern bedacht werden sollen, setzt also eigentlich einen andern Schluss voraus. Doch kommt diese Inkonsequenz mehrfach vor. Warum der Steinhauer die riesigen Steine immer umeinander dreht, geht aus unserm Märchen nicht hervor. Gemeint ist, wie in dem hierhergehörigen siebenbürgischen und einem entfernter verwandten walachischen Märchen, dass er sie aneinander reibt, bis sie zerbröckeln. In dem baslischen Märchen, das wir unten kennen lernen werden, ebenso wie in einem schleswigischen zerschlägt er sie mit der Hand. In einem bretonischen, einem lothringischen und einem lausitzischen spielt er mit den grossen Steinen Ball. Neben diesem Ballspieler erscheint in dem lothringischen Märchen noch ein Felsenstützer (appuie-montagne), der allein in einem andern bretonischen und einem sizilischen Märchen auftritt. In einem dritten bretonischen erscheint ein « Felsenordner », in einem avarischen ein Mann, der eine Mühle auf dem Schosse hält und dreht, in einem tirolischen einer, der viele Mühlen auf einmal mit einer Kurbel dreht. Auch der Eichendreher kommt vor allem in französischen Märchen mehrfach vor, in Basel ist es ein Tannendreher, anderwärts allgemein ein Baumdreher. In Catalonien und Portugal wird gesagt, dass er Fichten ausreisst, anderwärts nur allgemein Bäume, bei den Avaren trägt er zwei Platanen im Arm.

Unklar bleibt in unserm Märchen, wieso die Räuber eifersüchtig sind, wenn er einem von ihnen Vater sagt. Offenbar hat die Mutter mit allen sieben Umgang gehabt, und so fühlt sich jeder der sieben zu dem Vaternamen berechtigt. In dem Basler Mär-

chen ist Hans schon am Leben, als die Mutter geraubt wird und wird mit ihr zusammen geraubt. Der Streit erhebt sich, als er zu wissen begehrt, wer sein Vater sei. Durch diesen Zug gehören die beiden Märchen eng zusammen. Aber es ist wahrscheinlich, dass das aargauische verdunkelt das Ursprünglichere enthält, und dass er nicht nur der Sohn eines der sieben Räuber ist, sondern in volksmedizinischer Auffassung wirklich der Sohn von allen sieben zusammen, und dass daraus seine übernatürliche Stärke erklärt werden soll. Denn wir werden Märchen kennen lernen, in denen an die Stelle der Räuber ein Bär tritt, und der Held der Sohn dieses Bären ist. Anderwärts wird seine Riesenstärke daraus erklärt, dass er von seiner Mutter 12, 14, 18, 21 oder von einem Riesen sechs Jahre lang gesäugt wurde. Wir gehen nun zur Betrachtung des nächstverwandten Basler Märchens über, das uns die Brüder Grimm in Nr. 166 ihrer Kinder- und Hausmärchen mitteilen:

Der starke Hans: Über den Anfang, Entführung, Streit mit den Räubern s. o. Hans erschlägt die Räuber, nimmt all ihre Kostbarkeiten in einen Sack, der so schwer ist, dass das Haus seines Vaters einstürzt, als er ihn hinstellt. Sie bauen ein neues, er dient seinem Vater eine Zeitlang, verlangt dann einen zentnerschweren Spazierstab. Mit dem zieht er in die Welt, gewinnt Felsenklipperer und Tannendreher zu Gefährten. In dem einsamen Häuschen beim Kochen geht's gerade so wie im aargauischen, auch hier lässt sich Hans in den Brunnen hinab. Nun ist aber nicht die Rede von stärkeverleihenden Flaschen oder Schwertern. Neben der gefesselten Prinzessin (nur von einer ist die Rede) sitzt der Zwerg als ihr Hüter. Sie ist von einem Grafen (keinem Drachen) entführt worden, mit der Tötung des Zwerges ist die Befreiung be-

endet. Die Prinzessin wird hinaufgezogen, den Stab, den Hans an seiner Statt hineingelegt hat, lassen die Verräter fallen. Der zurückgebliebene Hans zieht von dem Finger des toten Zwergs einen Ring, dem die Luftgeister gehorchen. Sie tragen ihn hinauf und zu dem Schiff, auf dem die beiden Verräter die Prinzessin entführen. Hans erschlägt sie und heiratet die Prinzessin.

Der Schluss ist hier jedenfalls nicht ursprünglich. Die Luftgeister und der Ring entstammen der orientalischen Märchenwelt.

Mit einem andern Märchen verquickt finden wir das unsere in dem aargauischen Märchen «der starke Hans», Sutermeister Nr. 21:

Hans ist der Sohn der grossen Beth. Als er sieben Jahre alt ist, schickt die Mutter ihn um Holz in den Wald, um zu sehen, ob er stark genug sei, in die Welt zu gehen. Da zeigt es sich, dass er noch zu schwach ist. Nach abermals sieben Jahren schickt sie ihn wieder, da reisst er die Tannen aus und trägt so viel heim, dass die Mutter auf ein Jahr genug hat. Nun zieht er aus und kommt zu einem geizigen Bauer. Er verlangt keinen Lohn, sondern nur das Recht, dem Bauer am Jahresende eine Ohrfeige geben zu dürfen. Als der Bauer aber sieht, wie Hans, als der beladene Wagen den Rossen zu schwer wird, diese selbst auf den Wagen stellt und mit dem Wagen heimzieht, wie er dann beim Essen dreinhaut, da bangt ihm vor dem Jahresschluss. Er heisst deshalb Hans in den Ziehbrunnen steigen und ihm einen verlornen Ring heraufbringen. Als Hans drunten ist, lässt der Bauer eine ganze Benne Steine auf ihn hinunterschütten; aber Hans meint, die Hühner scharren Sand in den Brunnen. Darauf wirft er die Glocke aus der Kapelle hinunter, aber Hans setzt sie als Kappe auf den Kopf, und den

hinuntergeworfenen Mühlstein steckt er als Ring an den Finger. Jetzt muss ihm der Bauer viel Geld geben, um sich von der Ohrfeige loszukaufen.

Nun zieht Hans in die Welt, wo sich ihm ein Jäger und ein Fischer zugesellen. Sie kommen in ein einsames Haus, kochen abwechselnd. Fischer und Jäger werden von einem alten Weiblein, das zu essen verlangt, misshandelt, Hans aber überwältigt es und zwingt es, ihm den Eingang in das unterhalb des Häusleins befindliche unterirdische Schloss zu zeigen. Hans wird am Seil hinuntergelassen, findet unten die Prinzessin, die ihm Brot und Wein gibt, durch die er noch dreimal stärker wird als vorher. Dann gibt sie ihm ein starkes Schwert, mit dem er den Drachen erschlagen soll. Es gelingt ihm, aber er fällt nach dem Kampf in Ohnmacht, wird von der Prinzessin gelabt, bekommt ein zweites Schwert, erschlägt einen zweiten Drachen, fällt wieder in Ohnmacht, wird wieder gelabt, bekommt ein drittes Schwert, erschlägt den dritten Drachen, wird wieder gelabt und heiratet die Prinzessin.

Wie man sieht, gehört nur der zweite Teil unseres Märchens unserer erstbesprochenen Märchengruppe an, die wir der Kürze wegen als die vom «Bärensohn» bezeichnen wollen. Nur fehlt darin der Verrat der beiden Genossen; doch könnte die Ohnmacht des Helden nach dem Drachenkampf darauf hinweisen, denn in vielen Märchen benützt der falsche Drachentöter die Ohnmacht des echten, um sich für denselben auszugeben. Auch sind die Genossen hier nicht von wunderbarer Stärke, sondern gewöhnliche Fischer und Jäger, wie etwa auch im schwäbischen Märchen ein Schuster und ein Schneider, im wälschtirolischen ein Seiler und ein Bäcker. Der Dämon, der sie beim Kochen stört, ist hier eine Hexe wie im Harz und

in einem sizilischen Märchen; in einem andern sizilischen und einem neapolitanischen Märchen ist es ein Riese, sonst überall ein Zwerg. Der Kampf dreht sich hier nur um eine Prinzessin, aber da drei Drachen besiegt werden müssen, werden es wohl auch hier ursprünglich drei Prinzessinnen gewesen sein. An Stelle der Flasche mit dem Wasser der Stärke ist hier Brot und Wein getreten. Der Drache kann hier wie so oft nur mit einem bestimmten Schwerte ums Leben gebracht werden. Man rechnet unser Märchen zu den Siegfriedmärchen, weil auch im hürnen Seyfried die Bärenstärke des Knaben, die sich auch in allerhand Gewalttat äussert, geschildert wird und weil er schliesslich eine Prinzessin von einem Drachen befreit. Aber das sind Dinge, die nicht ursprünglich der Siegfriedsage eigen, sondern von ihr vielmehr aus den Märchen entlehnt sind. Ich denke deswegen nicht die Siegfriedsage aus den Märchen herzuleiten, wie es jetzt modern zu werden scheint, während man früher ebenso willkürlich die Märchen aus der Sage abgeleitet hat. Denn eine Sage kann niemals aus Märchen erklärt werden; wenn man diese abzieht, bleibt immer noch eine Gerippe übrig, und das ist dann die eigentliche Sage. So glaube ich allerdings, dass der Drachenkampf, als ein zu allgemeiner Zug, der von überall her genommen sein kann, nicht zur Erklärung der Siegfried-Sage verwendet werden darf. Er kann organisch zur Sage gehören, ist aber nicht verwendbar. Denn die wandernden Märchenmotive sind uralt. Sie sind gewiss nicht alle in Indien entstanden, sondern das eine hier, das andere dort, und sind dann kreuz und quer durch die Welt gewandert. Der indischen Hypothese ist ja bereits durch das eine ägyptische Märchen aus dem 14. Jh. v. Chr. der Boden entzogen, wenn man nicht schon durch die vielen antiken Märchen, die

unlängst Busken-Huet in seinem lehrreichen Aufsatze «Komen onze sprookjes en vertelsels uit Indie?» (De Gids 1902, S. 57 ff.) hübsch zusammengestellt hat, sie für überwunden halten will. Ich halte es also durchaus nicht für ausgeschlossen, dass einzelne unserer Märchen germanischen Ursprungs sind, nur meine ich, dass wir das in keinem einzelnen Fall wissen können. Auch auf einen negativen Beweis, dass etwa ein Märchen bisher nur in einem bestimmten Bezirk nachgewiesen ist, kann ich kein besonderes Gewicht legen, da morgen oder übermorgen ein Märchen des Typus in Hinterindien auftauchen kann, auch so und so viele im Laufe der Zeiten verloren gegangen sind. Ich glaube also, in Übereinstimmung mit einer sich immer mehrenden Zahl von Gelehrten, dass wir für die Dichtungsgattung «Märchen» keinen Ursprungsort suchen sollen, da sie zum Gemeingut der Menschheit gehören, meine aber auch, dass wir für den einzelnen Märchentypus nach keinem Ursprungsort suchen sollen, nicht als ob derselbe nicht an einem bestimmten Orte entstanden sei, sondern weil dieser Ort heute unmöglich mehr nachzuweisen ist. Infolgedessen halte ich auch alle Deutungsversuche der Märchen, soweit sie über Feststellung allgemein menschlicher Vorstellungen hinausgehen, für verfehlt. Und soweit solche Märchenzüge in Sagen vorkommen, halte ich auch jede Deutung der Sagen in diesen Bestandteilen für ausgeschlossen. Nur das, was nach Abzug der Märchenbestandteile übrig bleibt, was also nicht international ist, ist deutbar. Ist das Übrigbleibende zu wenig, so müssen wir eben auf die Deutung verzichten. Dann haben eben die Märchen den eigentlichen Kern der Sage verdrängt und aufgezehrt. Sollten sie selbst aber zum Kern gehören, so können wir das nicht mehr konstatieren.

Mit mehr Recht hat Laistner Rätsel des Sphinx II, 22 ff. auf die Beowulfsage verwiesen. Wie in einer Reihe der hierhergehörigen Märchen, auf die das Motiv freilich nicht beschränkt ist, in denen die Stärke des Helden daraus erklärt wird, dass er bis zu einem bestimmten Alter auf der faulen Haut gelegen und dadurch Kräfte gesammelt hat, so war auch Beowulf in seiner Jugend faul und untüchtig, bekam aber dann 30 Männer Kraft in seine Faust. Freilich ist dies eine derart « beliebte Kontrastwirkung der Sage », die bei so vielen verschiedenen grossen Helden anzubringen beliebt wird (vgl. Hertz Parzival S. 444), dass darauf nicht viel zu geben ist. Wie in unserm Märchen ein Zwerg (im sizilischen und neapolitanischen Märchen ein Riese) die Genossen des Helden misshandelt, von ihm aber überwunden wird, so tötet der Wasserriese Grendel alle frühern Wächter der Halle, ehe Beowulf ihn besiegt; wie in einzelnen unserer Märchen folgt er den Blutspuren des Überwundenen zum Wasser, in das er sich, ihm folgend (in der nächstverwandten isländischen Grettissaga an einem Seil), hinablässt. Wie in unserm Märchen besteht er dann unten mit einem zweiten gefährlichern Gegner einen siegreichen Kampf. Wie in unserem Märchen wird dieser nur durch ein in dieser Unterwelt befindliches besonders scharfes Schwert entschieden. Wie in unserm Märchen lassen ihn die Gefährten, die ihn hin begleitet haben, (in der Grettissaga der begleitende Priester) im Stich, freilich nicht wie im Märchen aus Bosheit, sondern etwa der idealisierenden Tendenz der Heldensage zu liebe, weil sie ihn tod wähnen. Die Modifikationen, die unser Märchen bei der Aufnahme in die Beowulfsage erfahren hat, mag man sich wohl erklären vermittelst Beeinflussung durch einen ausgebildeten Typus der Kämpfe mit Riesen, wonach erst einem männlichen Riesen

ein Arm abgeschlagen wird, dass er verwundet flieht, darauf ein zweiter, härterer Kampf mit einer weiblichen Verwandten desselben folgt, wie etwa unter mhd. Gedichten im Sigenot, im Wigalois des Wirnt v. Gravenberg, der Krone des H. v. d. Türlein u. a. m. Von dem historischen Beowulf scheint eine hervorragende Schwimmleistung nach der gegen die Chattuarier verlorenen Schlacht erzählt worden zu sein, der berühmte Schwimmer galt leicht als der Bezwinger von Wasserdämonen, so mag sich ungezwungen gerade auf ihn unser Märchen haben übertragen lassen. Oder konnte etwa auch sein Name als «Bienenwolf» gefasst, als Kenning für «Bär» genommen werden, von dessen Kämpfen mit den Bienen die Tiermärchen so ergötzlich zu berichten wissen, und verschmolz er darum noch leichter mit dem «Bärensohn» unseres Märchens?

In unserm aargauischen Märchen ist der Anfang durch ein anderes Märchen verdrängt, das wir zum Unterschied vom «Bärensohn» das vom «jungen Riesen» nennen wollen. Über dieses hat Cosquin zu Nr. 14. 46. 49 seiner Sammlung gehandelt. Das Märchen ist weit verbreitet, sogar bei den Eingebornen Amerikas, wohin es aus Ostasien gekommen zu sein scheint (Liebrecht, zur Volkskunde S. 78 f.), Man hat bei der Glocke, die Hans als Kappe trägt, an den Braukessel gedacht, den Thór nach der isländischen Hymiskvidha sich über den Kopf stülpt: natürlich ist diese Ähnlichkeit sehr nichtssagend. Hingegen hat die Äusserung des jungen Riesen, als man grosse Steine auf ihn wirft, dass die Hühner Sand in den Brunnen scharren, allerdings etwas zu tun mit der des Riesen Skrymnir in der Erzählung der Snorra-Edda, den Thór mit dem Hammer auf die Schläfe schlägt, dass wohl die Vögel vom Baume misten. Nur ist hier eben das

Märchen, wie von der Leyen (Das Märchen in den Göttersagen der Edda S. 40 ff.) richtig gesehen hat, in die Göttersage eingedrungen, nicht umgekehrt aus dem Mythus abzuleiten.* Mehr mythischer Hintergrund, als er zuzugeben geneigt ist, wird freilich wohl anzunehmen sein. So liegt der Erzählung von Thórs Kampf mit dem katzengestaltigen Wasserdämon ein weitverbreiteter Mythus zugrunde, den Freymond (Artus' Kampf mit dem Katzenungetüm in «Beiträge zur roman. Philologie. Festschrift für G. Gröber» 1899) eingehend behandelt hat. Artus' Kampf mit der Katze spielt selbst am Genfersee, und eine moderne Sage von der Gründung der Kirche von Montagny zwischen Grandson und Yverdon knüpft die Hebung eines Schatzes an die Hinabwerfung einer riesigen schwarzen Katze in den Neuenburgersee, der infolge davon zu wogen und zu stürmen beginnt (Rochholz Naturmythen S. 168 ff.).

Die Märchen vom «Bärensohn» und «jungen Riesen» finden sich (wie übrigens auch in einem avarischen und einem brasilianischen Märchen) ebenfalls verknüpft in einer Erzählung, die Decurtins in Jecklin's Volkstümliches aus Graubünden I, 109 aus Campodials bei Somvix mitteilt. Nur ist die Reihenfolge der Verknüpfung die umgekehrte:

Eine Bärin raubt ein Kind, das die Frau eines Holzhauers im Walde hingelegt hat. Die Bärin säugt und erzieht es. Nach 5 Jahren heisst sie es eine Tanne aus dem Boden ziehen. Da es dem Jungen misslingt, säugt sie ihn abermals 5 Jahre. Es misslingt wieder. Als er aber 20 Jahre alt geworden ist, reisst er die dickste Tanne wie einen Strohhalm aus dem

* Ebensowenig kann es freilich mit Liebrecht a. a. O. aus dem Brauch erklärt werden, bei Erstellung eines Gebäudes Menschen einzugraben.

Boden. Jetzt entlässt ihn die Bärin nach Hause. Dort aber vermögen sie seinen ungeheuren Appetit und Durst nicht zu stillen. Er geht deswegen in die Welt und verdingt sich gegen die Erlaubnis seinen Brotherrn nach Ablauf des Jahres prügeln zu dürfen. Als dieser aber die ungeheure Stärke des Jungen sieht, fürchtet er sich vor dem Lohn und schickt ihn deshalb in die Hölle, um Mehl zu holen. Als er die Teufel durch Prügel zu diesem Tribut zwingt, schickt er ihn ein zweites Mal hin, um die Zinsen seiner Kapitalien zu holen. Als er diese zurückbringt, ist gerade das Dienstjahr um, und er gibt dem Bauer einen Stoss, dass er 7 Meilen wegfliegt.

Unser Graubündner Märchen führt den Titel «der Bärensohn», wodurch wir erkennen, dass das Säugen durch die Bärin wie in vielen Märchen dieser Gruppe nur an Stelle der Abstammung von derselben getreten ist. In lothringischen, catalonischen, syrischen, avarischen Märchen ist der so gezeugte Mensch von halbtierischer Gestalt. Säugung durch Tiere, Abstammung von Tieren ist ja ein weitverbreiteter Sagen- und Märchenzug (Liebrecht, zur Volkskunde S. 17 ff.). Die Frage, ob man daraus auf Totemismus auch bei Völkern, deren Religionssystem er in historischer Zeit immer fremd war, schliessen darf, scheint mir noch immer eine offene zu sein.

In dem Teil des Märchens, der zum «jungen Riesen» gehört, ist die Geschichte vom Mehlholen von der Geschichte vom Geldholen angesteckt worden. Die erste ist sonst immer nur des Inhalts, dass das Mehl aus einer verzauberten, allerdings von Teufeln unsicher gemachten Mühle geholt werden muss. Die Reise in die Hölle aber bezieht sich in dänischen. norwegischen, lothringischen und vlämischen Märchen immer nur auf das Holen des Geldes, das der Herr

einmal dem Teufel geliehen hat, oder Eintreibung einer Steuer etc. In einem siebenbürgischen Märchen soll die Tochter des Popen aus der Hölle geholt werden, in einem avarischen ein Scheffel Erbsen, das der König einem Dämon kreditiert hat. In letzterem bringt der Held den Dämon selbst, und der König fürchtet sich und heisst ihn denselben schnell wieder zurückbringen. So verkriecht sich Eurysteus vor dem Anblick des Höllenhundes, den er Herakles aus der Hölle hat bringen heissen. Und die ganze Geschichte von den 12 Arbeiten des Herakles wird wohl nichts anderes sein als unser ins Heldenhafte gesteigertes Märchen, was übrigens schon v. Hahn (Griech. u. Alban. Märchen S. 63) gesehen und sich wohl auf seine Weise zurechtgelegt hat.

Von dem Anfang unseres Bärensohn-Märchens haben wir noch eine verstümmelte Variante aus dem züricher Chelleländli im Tösstal mitgeteilt von Sutermeister Nr. 28:

Vo der böse Mutter und dem freine Büebli: Eine böse Mutter stösst ihr Büblein in den Wald hinaus. Ein Bär nimmt sich seiner an und nährt es, indem er alltäglich der bösen Mutter mit Drohungen Brot und Milch für das Büblein abverlangt. Auch Spielsachen verschafft er ihm auf diesem Wege und Räubern jagt er ihre Schätze ab für das Büblein. Unterdessen verarmt die Mutter. Der Bär heisst nun das Büblein heimgehen, fällt selbst um und stirbt. Das Büblein geht heim und hilft der Mutter mit seinem Reichtum.

Auch das Märchen vom «jungen Riesen» finden wir selbständig im Bernbiet, in Erlach lokalisiert, mitgeteilt von Sutermeister in der Anmerkung zu Nr. 21:

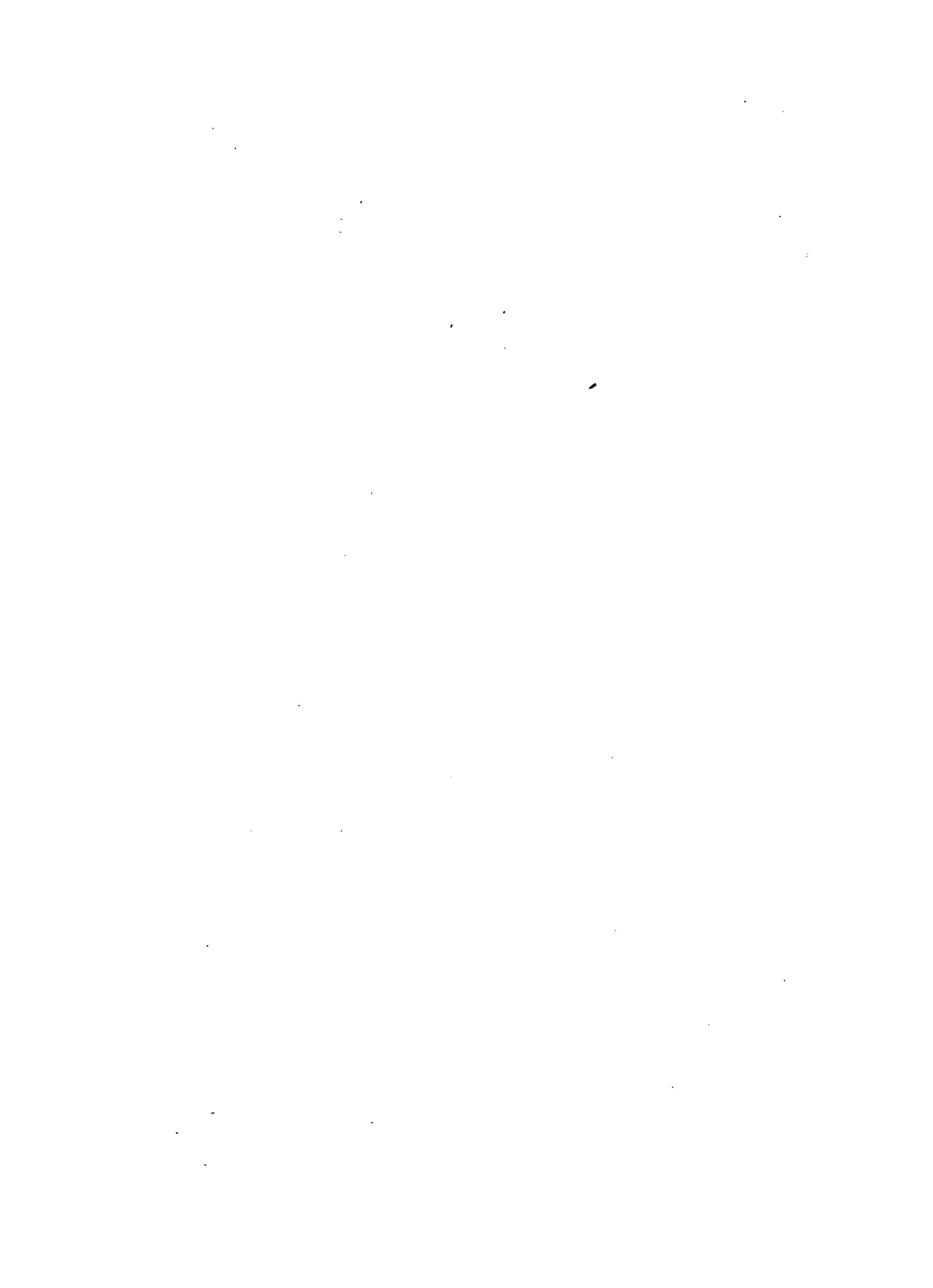
Der Schlossherr von Erlach ist wegen seiner Härte gegen die Dienstboten berüchtigt. Einst tritt ein fremder

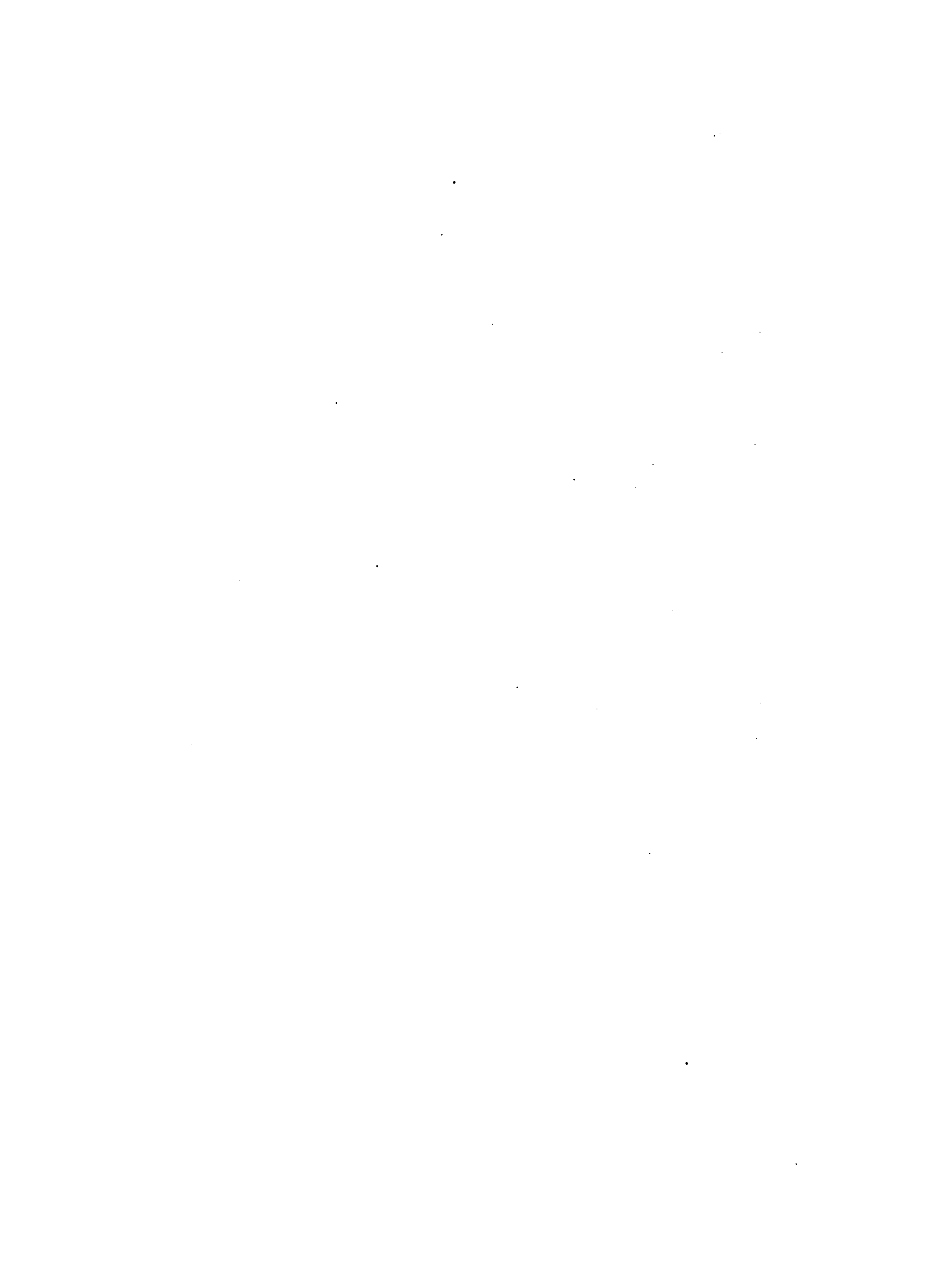
Knecht in seine Dienste. Zur Probe seiner Kraft wirft er ein 3 Zentner schweres Felsstück in die Luft. Dann zieht er, als 4 Pferde einen schweren Wagen nicht ziehen können, den Wagen samt den Pferden, die er darauf gebunden hat, nach Hause. Um sich seiner zu entledigen, heisst der Herr einen Brunnen graben und auf den fremden Knecht einen schweren Stein hinabwälzen. Der sagt aber nur « Ihr wollt mir Sand in die Augen streuen » und steigt aus dem Brunnen. Der Schlossherr entflieht und wird samt dem fremden Knecht nicht mehr gesehen.

Hier ist die Geschichte offenbar ins Christliche gewendet. Unter dem fremden Knecht denkt sich der Erzähler natürlich den Teufel.



Inhalt.





NAME	DATE	NAME	DATE

